KİTABI MUKADDES'İ KİM YAZDI?

Richard Elliott Friedman



KABALCI

RICHARD ELLIOTT FRIEDMAN
KİTABI MUKADDES'İ KİM YAZDI?

KABALCI YAYINEVİ: 252
İnceleme Dizisi: 45

Miami Üniversitesi'nden mezun olan Friedman, Harvard'da ve Jewish Theological Seminary'de yüksek lisans yaptı. Doktorasını Harvard Üniversitesi'nde İbranîce Kitabı Mukaddes ve Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde tamamladı (1978). Cambridge ve Oxford üniversitelerinde ve Kudüs'te bulunan Amerikan Doğu Araştırmaları Okulları'nda değişik görevlerde bulundu. Kudüs'te gerçekleştirilen Davut Şehri Projesi'ne katıldı.

Prof. Dr. Friedman şu anda California Üniversitesi, San Diego'da İbranîce ve Karşılaştırmalı Edebiyat dersi veriyor. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* adlı kitabı ilk olarak 1987 yılında basıldı ve İbranîce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Japonca ve Fransızca'ya çevrildi. İlk baskısı *The Disappearance of God* [*Tanrı'nın Ortadan Kayboluşu*] adıyla yapılan *The Hidden Face of God* [*Tanrı'nın Saklı Yüzü*] adlı kitabı Amerika'da "1995'in En İyi Kitapları" arasında gösterildi ve İbranîce, Flamanca, Çekçe, Japonca ve Portekizce'ye çevrildi. *The Hidden Book in the Bible* [*Kitabı Mukaddes'teki Saklı Kitap*] adlı kitabı ise "1998'in En İyi Kitapları" arasına girdi. Friedman'ın diğer eserleri şunlardır: *Commentary on the Torah* [*Tora Tefsiri*]; *The Exile and Biblical Narrative* [*Sürgün ve Kitabı Mukaddes Anlatısı*]; *The Creation of Sacred Literature* [*Kutsal Metinlerin Yaratılışı*] (editör); *The Poet and the Historian* [*Şair ve Tarihçi*]; *The Future of Biblical Studies* [*Kitabı Mukaddes Çalışmaları'nın Geleceği*](editör). Ayrıca Friedman'ın değişik dergi ve kitaplarda yayınlanmış yetmişin üzerinde makalesi bulunmaktadır.

Richard Elliott Friedman
Who Wrote The Bible?

Kitabı Muhaddes'i Kim Yazdı?

Birinci Basım: Eylül, 2005

Kapak Düzeni: Gül Dönmez (Kabalcı Yayınevi)
Teknik Hazırlık: Zeliha Güler - Gül Dönmez
Yayıma Hazırlayan: Seçkin Erdi

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Friedman, Richard Elliott
Kitabı Muhaddes'i Kim Yazdı?
1. Dinler Tarihi 2. Kutsal Metin İncelemeleri
3. *Kitabı Muhaddes*

ISBN 975-977-019-8

Baskı: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 5678003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203 Topkapı-İSTANBUL

RICHARD ELLIOTT FRIEDMAN

KİTABI MUKADDES'İ KİM YAZDI?

Çeviren:
Muhammet Tarakçı

KABALCI YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KİTABI MUKADDES'İ YARATAN DÜNYA: MÖ 722-587, 125

BEŞİNCİ BÖLÜM

KRAL YOŞİYA'NIN SARAYINDA, 141

ALTINCI BÖLÜM

TESNİYE (D), 163

YEDİNCİ BÖLÜM

SÜRGÜNDE BİR KÂHİN, 188

SEKİZİNCİ BÖLÜM

KİTABI MUKADDES'İ YARATAN DÜNYA: MÖ 587-400, 206

DOKUZUNCU BÖLÜM

AÇIKÇA GÖRÜNEN BİR HATA, 221

ONUNCU BÖLÜM

KUTSAL ÇADIR, 239

ONBİRİNCİ BÖLÜM

KÂHİNLER METNİ (P), 257

ONİKİNCİ BÖLÜM

KRAL HİZKİYA'NIN SARAYINDA, 283

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÜYÜK İRONİ, 298

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KİTABI MUKADDES'İN YARATTIĞI DÜNYA, 322

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ



Bu kitabı yazmamın üzerinden on yıl geçti. O zamandan bugüne dek bazı ilginç gelişmeler meydana geldi; öte yandan bazı şeylerin gerçekleşmediğini görmek de oldukça ilginçtir. Özellikle *Kitabı Mukaddes* konusunda çalışan meslektaşlarımın bu kitabı –akademik dünyadaki başlıca kınamayla– "popüler" olduğu gerekçesiyle göz ardı etmelerinden korkmuştum. Ancak genel olarak böyle bir durum yaşanmadı. Kitaptan alıntılar yapıldı ve ona atıfta bulunuldu; üniversitelerdeki ve Hıristiyan *seminer*'lerindeki [rahip okulu] derslerde okutuldu ve meslektaşlarım yorumlarında ve mektuplarında oldukça cesaret vericiydiler ve bunların hepsi iltifat kabilinden tutumlardı. İkinci baskıda, bu kitabı onunla mutabık olacak biçimde ele alan meslektaşlarıma minnettarlığımı sunmak istiyorum. On yıl önceki ilk önsözde de belirttiğim gibi, bu bilgiler yalnızca bilim adamları ve ruhban sınıfı için değil, çok daha geniş bir topluluk için önemlidir. Amacım "popüler" değil, *kolaylıkla anlaşılabilir* bir kitap yazmaktı; isteyen herkese bu bilgi alanını açmayı ve bunun neden böylesine değerli ve dikkate değer olduğunu göstermeyi arzuluyordum. Kitabın Amerika ve İngiltere'de yapılan ilk baskılarının kapaklarında büyük üniversitelerde ya da Hıristiyan ve Yahudi *seminer*'lerinde görev yapan bilim adamlarının onayları bulunuyordu. Bu destek metinleriyle bilim adamları hem bilim çevresine hem de sıradan okuyucuya bu kitabın, ana akımdan ayrı bir kanat oluşturan bazı kuramların sulandırılarak popülerleştirilmesi değil, *Kitabı Mukaddes* konusunda kolaylıkla anlaşılabilir bilimsel bir eser olduğunu ifade ediyorlardı.

Elbette bazı istisnalar da oldu. Sunduğum bilgileri göz ardı etmekte özgür olan meslektaşlarım eğer üslubu nedeniyle bu kitaptan alıntı yapmamayı tercih ediyorlarsa buna tahammül edebilirim. Ancak bu kitabın içerdiği kanıt ve çıkarımları kabul etmiyorlarsa, bu onlar için yakışıksız bir durumdur. Kendini "popüler" çalışmalarla meşgul olmak mecburiyeti yokmuş gibi görenlere gelince, onlar için benim daha "akademik" yayınlarım da var; şu anda *Anchor Bible Dictionary*'iye yazdığım maddelerde bu verileri, bilimsel üslubun daha geleneksel sade tonuyla yazılmış biçimde bir araya getiriyorum. Özellikle "*Tora*" maddesinin, hipotezi desteklemek için şimdiye kadar sunulan kanıtların bir araya getirildiği en geniş toplam olması düşünülmektedir.

Bunların dışında bir gelişme daha bekleniyordu; ancak meydana gelmedi: şaşırtıcı bir biçimde kitapla ilgili çok az polemik oldu. *Wall Street Journal*'ın ön sayfasında çıkan oldukça olumlu bir makale, bu kitabın bilimsel bir tartışmayı nasıl halka açık bir hale getirdiğinden bahsetti ve kitabın ciddi tartışmalara neden olacağını sezdiğini belirtti. *U.S. News and World Report*'taki bir haber bu kitabın, "*Kitabı Mukaddes*'in kökenleri hakkındaki ateşli tartışmayı yeniden başlatacak"ını söylüyordu. Londra'da yayımlanan *Sunday Times*'ta daha kışkırtıcı bir makale "din dünyasının sarsılacağı" kehanetinde bulundu. Ancak genel olarak gelen tepkiler –birkaç istisna dışında– beklenenden daha hoşgörülü oldu. Bu kitap, *Kitabı Mukaddes*'in yazarına ilişkin geleneksel inançlara meydan okuyan eleştirel 'Kitabı Mukaddes çalışmaları'nın sonuçlarını sunsa da, pek çok dindar ve muhafazakâr Hıristiyan ve tutucu Yahudi büyük bir nezaket gösterdi ve oldukça anlayışlı davrandı. Umarım bunun nedeni, benim buradaki bilgileri bir saldırı olarak ya da yıkım amacıyla sunmamam, bu

kitabın *Kitabı Mukaddes*'e yönelik takdir ve saygıda bir azalma anlamına gelmemesidir. Böyle bir saldırıyı desteklemek için kitabımdan alıntı yapanlar, kitabı suiistimal etmektedirler ve ana düşünceyi anlayamamışlardır. Kitabın ilk ve son sayfası *Kitabı Mukaddes*'in büyüklüğünü, güzelliğini ve kudretini takdir etmektedir. Bu ikisi arasında kalan sayfalar eleştirel 'Kitabı Mukaddes çalışmaları'nın bu büyüklüğü nasıl açıkladığını anlatır. Yıllar önce aşırı dindar ve tutucu bir rabinin ders verdiği bir sınıfta okumuştum; kendisi gibi tutucu olmayan insanları eğitmek için uğraşan nazik biriydi. Sınıfta bir öğrenci "Size katılmıyorum" dediğinde, rabinin karşılığı şöyle olmuştu: "Benim burada öğrettiğim şey işte budur; yani benimle aynı görüşü paylaşmayan insanlarla bir arada bulunabilir ve birlikte çalışabiliriz." Hepimiz ondan, insanların dinle ilgili meselelerde çok farklı görüşlerinin olabileceğini, ama yine de düşman olmadan kalabileceklerini öğrenebiliriz.

Tartışma yaratan bir diğer nokta ise *Kitabı Mukaddes* yazarlarından özellikle birisinin (bilim adamları arasında "J" diye bilinen metnin yazarının) kadın olabileceğine ilişkin önermemdi. Araştırmalarımdan yararlanan diğer bilim adamlarının da aynı düşünceyi benimsemesiyle bu daha büyük bir tartışmanın konusu oldu. Sizi yalnızca bu düşünceyi tereddütlü ve ihtiyatlı bir biçimde öne sürdüğüm üzerine uyarmak isterim. *Kitabı Mukaddes* araştırmacılarının, oldukça rahat bir biçimde *Kitabı Mukaddes* metinlerini yazan bu yazarların erkek olduklarını varsaymalarının yanlış olduğunu düşünmüştüm – ve hâlâ böyle düşünüyorum. Bir yazarın erkek mi yoksa kadın mı olduğunu, eğer mümkünse belirlemek, bence en azından yazarın kâhin mi, sıradan bir insan mı; üst-sınıftan mı, alt-sınıftan mı, MÖ VIII. yüzyıldan mı, V. yüzyıldan mı olduğunu tespit etmek kadar önemlidir. Ancak

ben yalnızca böyle bir olasılığın varlığını açıkça idrak etmemiz gerektiğini söylemiştim. Bu düşünceyi benden ödünç alan ve onu bir olasılık olmaktan çıkararak bir anda kesin bir sonuç olarak sunanlar, üzerlerinde toplanan geçici ilginin tadını çıkarttı, ancak bu konuyla ilgili bilgilerimizi arttırmak için bize hiç yardım etmediler.

Bu araştırmaya başladığım zamandan bu güne kadar, söz konusu alana ilişkin bazı ortak kabullerin yıkıldığını itiraf etmeliyim. Geçen yüz yıl boyunca bu alana hâkim olan *Kitabı Mukaddes*'in yazımına ilişkin taslağa, *Kitabı Mukaddes*'in yazarlarını çok daha sonraki tarihlerde bulan –özellikle Almanya'daki ve daha küçük çapta da olsa Amerika Birleşik Devletleri'ndeki– bazı bilim adamları tarafından meydan okunmuştur. Bu araştırmacıların söz konusu alanı bir karmaşaya sürüklediği iddia ediliyor. Evet, baskın düşüncelere meydan okunmasına ben de açığım. Bu kitabın son bölümünde, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın büyük bir kısmına ilişkin genel görüşe bizzat karşı çıkıyorum. Ancak bu yeni muhalefetin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ve Almanya'daki önde gelen savunucularıyla hem yazılı zeminde hem de açıkoturumlarda tartıştım. Onların çıkarımlarını eleştirmemin ardında yatan, kamuoyu önündeki tartışmalarda dillendirdiğim ve hâlâ sahiplendiğim temel nokta, onların bu baskın düşünceye karşı geliştirilen bütün o kanıtları tam olarak bilmemeleridir. Bu kitapta da açıklandığı üzere söz konusu düşüncenin en güçlü kanıt öbekleri (1) Pek çok kanıt zincirinin aynı noktayı göstermesi; (2) Metnin tarihleriyle ilgili dilbilimsel kanıtlar; (3) Metinlerin, belli ve her biri farklı bir yazara atfedilmesini sağlayan anlatısal devamlılık; (4) Metinlerin, içinden çıktığı dönemin tarihiyle oldukça iyi bir biçimde örtüşmesidir. Ben bu cümleleri yazarken, halihazırda söz konusu bilim adamları bu kanıtlardan nadiren bahsediyor, hatta onlara daha düşük bir

sıklıkla itiraz ediyorlardı. Onların durumlarını daha sonra başka bir kitapta ele alacağım; ancak şimdilik yalnızca şuna işaret etmek istiyorum: ona ilişkin savların temeline dair bir yanıt geliştiremedikleri müddetçe, bu bilim adamlarının klasik 'Kitabı Mukaddes çalışmaları'na karşı yükseltilecek zorlayıcı bir meydan okuma sundukları söylenemez.

Bu süreç içinde bazı saçma bilgisayar çalışmalarını da içeren, oldukça faydasız bir yığın yayım yapıldı; pek çok *Kitabı Mukaddes* araştırmacısı bu yayımları yanıt vermeye değer bulmadı. Ancak ben bu çalışmaların bazılarıyla ilgilendim, çünkü bunları ortaya sermenin sağlıklı bir tutum olduğunu, ayrıca gelişmiş dilbilimsel, edebi ve tarihsel araştırmalar sürüp giderken, onlarla aynı anda böylesine hastalıklı-doğmuş düşüncelerin ortaya çıkmasının ironik olduğunu düşünüyorum. Bu kitabı okuduktan sonra böylesi çalışmalara ilgi duyanlar, bunlara ilişkin yanıtımı öğrenmek için yakın zamanda yazılmış bir makaleye bakabilir.[1]

Kitabı okuduktan sonra onlarca meseleye dair kafalarında merak oluşan okuyuculardan pek çok mektup aldığımı da eklemeliyim; ancak bunların tamamını yanıtlayamadığımı da belirtmeliyim. Bu kitabın ilk baskısından bu yana meydana gelen önemli bir gelişme, seçkin meslektaşım David Noel Freedman'ın editörlüğünü yaptığı altı ciltlik *Anchor Bible Dictionary*'nin ortaya çıkmasıdır. Bu eser, değişik dinsel birikim ve bakış açılarına sahip bilim adamlarının yazdığı maddeler içeren yeni ve görkemli bir kaynaktır. Elbette bazı madde-

---

[1] "Some Recent Non-Arguments Concerning the Documentary Hypothesis," *Texts, Temples, and Traditions*, Menahem Haran *Festschrift* (ed. Michael Fox vd.), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996, s. 87-101.

ler diğerlerinden daha faydalıdır ve hepsi eleştirel bir gözle okunmalıdır; ancak makalelerin genel niteliği üst düzeydedir ve her bir madde bir kaynakçaya sahiptir, böylece okuduklarıyla yetinmeyen ve bundan sonra nereye bakması gerektiğini bilmeyen okuyucuya bir yol gösterilmektedir. Bu kitabı okuyarak kafalarında yeni düşünceler ve sorular oluşanlara önerebileceğim yeni bir başvuru kaynağının bulunmasından dolayı çok mutluyum.

Bu kitapta kullanılan, *Kitabı Mukaddes*'ten İngilizce'ye yapılmış tercümeler bana aittir.

Bu kitabın ilk baskısıyla bu baskı arasındaki en önemli (çarpıcı) değişiklik, *Kitabı Mukaddes*'in yazarlarından biri hakkındaki düşüncemin değişmiş olmasıdır. İlk baskıyı okuyanlar, Yedinci Bölüm'de ele alınan bu kişinin saptadığım kimliği hakkında yaptığım değişikliği fark ettiklerinde büyük olasılıkla şaşıracaklardır.[2] Kitabımı ilk kez okuyanlar için söz konusu olan gizem duygusunu bozmamak amacıyla bu adı burada zikretmekten kaçınıyorum. Bazıları için bu değişiklik bir hayal kırıklığı yaratmış olabilir, çünkü ilk baskıda teşhis ettiğim ad *Kitabı Mukaddes*'te çok önemli bir yere sahiptir; ancak olumlu yönden baktığımızda bu değişiklik, yazar olduğunu düşündüğüm kişi hakkında benim daha kesin bilgilere sahip olduğum anlamına gelmektedir – ve ilk baskıda yazar olarak kimliğini saptadığım kişi, sizin de göreceğiniz gibi hikâyedeki önemini yine korumaktadır.

Kitabın sonundaki Ek'te yer alan, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın yazarlarının kimliklerinin saptanmasına ilişkin tabloda da bazı değişiklikler

---

2 Bu konuyu ayrıntılı bir biçimde ele alan yeni bir makale için bkz. "The Deuteronomistic School," *Fortunate the Eyes That See*, David Noel Freedman *Festschrift*, (ed. Astrid B. Beck vd.), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, s. 70-80.

yaptım. Bu değişiklikler, en azından kısmen, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki öğrencilerim ve yetkin meslektaşlarımla yapmayı sürdürdüğüm metin çalışmalarının bir sonucudur ve onlara şükranlarımı sunuyorum.

Bu değişiklikler kuramda da bazı düzenlemelerin gerçekleştirilmesini gerektirdi ve böylece kuramın daha güçlü hale geldiğine inanıyorum. Eğer bilim adamlarının dile getirmekten nefret ettiği iki ifade varsa, bunlar "Yanılmışım" ve "Bilmiyorum"dur. Evet, ben bazı yazarların kimliği hakkında yanılmışım ve bu muammadaki bazı parçaların yanıtlarını hâlâ bilmiyorum. Ancak yine de kuramın sağlam olduğunu düşünüyor, yeni keşif ve düzenlemeler yapmaktan memnuniyet duymaya devam ediyorum.

Hepsinden önemlisi, bu kitap, insanların *Kitabı Mukaddes*'e verdikleri değeri yüceltme anlamına gelir; onun içinde doğduğu dünyayı ve onun bu dünyayla nasıl da kaçınılmaz bir biçimde ilişkili olduğunu anlamayı sağlar; onun bir araya getirilmesi olayının harikuladeliğini takdir eder; *Kitabı Mukaddes*'e ilişkin edebi ve tarihsel çalışmaların birbirlerine muhalif ya da birbirlerinin yerine geçen şeyler olmadığını, aksine birbirlerini zenginleştirdiğini idrak ettirir. Kişi ister Hıristiyan, ister Yahudi, ister başka bir dinden olsun ya da herhangi bir dine mensup olmasın, inancı sağlam ya da zayıf olsun, *Kitabı Mukaddes*'i ne kadar çok bilirse, onu bir o kadar huşuyla karşılar.

Richard Elliott Friedman, 1996.

ÖNSÖZ



Bu kitap on yıldır yaptığım araştırmaların bir sentezidir. Bu araştırmanın bazı bölümlerini 'Kitabı Mukaddes çalışmaları' alanında yayın yapan akademik dergilerde ve kitaplarda yayımlamıştım; ancak bazı yeni bulguları ve bu sentezi *Kitabı Mukaddes* konusunda uzman olmayan okuyucuların daha kolay anlayabileceği bir biçim içinde burada yayımlamayı tercih ettim. Bilimsel bir jargon kullanmaktan ve ayrıntılı dipnot vermekten kaçınmaya çalıştım ve bu alana yeni adım atan okuyucular için arkaplan açıklamaları temin ettim.

Eserimi bu tarzda kaleme almamın sebebi, konunun yalnızca 'Kitabı Mukaddes çalışmaları' alanında çalışan meslektaşlarım için değil, daha geniş bir okuyucu kitlesi açısından önem taşıdığına bütün samimiyetimle inanıyor olmamdır. *Kitabı Mukaddes*'in yazarına ilişkin tahlillere *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*'e giriş niteliği taşıyan standart kitapların neredeyse tamamında, yüzlerce *Kitabı Mukaddes* tefsirinde ve yüksekokul ve *seminer*'lerdeki [rahip okulu] *Kitabı Mukaddes* derslerinin çoğunda değinilmektedir. Ancak yine de bu konu yaygın bir biçimde bilinmemekte ve anlaşılmamaktadır. Buna karşın oldukça önemlidir, çünkü söz konusu tahliller en az evrime ilişkin konular ya da dünyanın yaşını gösteren jeolojik kanıtlar kadar doğrudan ve anlamlı bir değer taşımaktadır; ancak okula giden herhangi bir çocuk bile bu meselelerden haberdarken, bunlardan daha az önemli olmayan *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığına ilişkin keşifler bilimsel çevrelerin dışında bilinmemektedir.

Belki de bunun nedeni, söz konusu keşiflerin Ölü Deniz Yazmaları

ya da Darwin'in Galapagos'taki keşifleri kadar sıradışı ve kişisel olmamasıdır. Aksine bu keşifler büyük bir muammayı çözmek için küçük ipuçlarını yüzyıllar boyunca bir araya getiren uzun ve itinalı bir araştırmanın bir parçasıdır. Bu küçük ipuçlarının çok azı, keşfedildikleri dönem için bir havadis anlamı taşımıştır. Ancak nihayet, *Kitabı Mukaddes*'in yazarları hakkında bize genel bir resim verecek kadar bu muammanın üzerindeki sis perdesini araladığımızı düşünüyorum; elde ettiğimiz bu resmin pek çok okuyucuyu ilgilendireceğine ve bunun onlarla paylaşacak kadar önemli olduğuna inanıyorum.

GİRİŞ



Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?

İnsanlar neredeyse ikibin yıldır *Kitabı Mukaddes*'i okuyor. Onu, gerçek, mecazi ya da simgesel anlamıyla değerlendiriyorlar. Onu ilahi olarak yazdırılmış, vahyedilmiş ya da ilham yoluyla ortaya çıkmış ya da insan yaratımı bir şey olarak kabul ediyorlar. Onun nüshalarına başka hiçbir kitap için söz konusu olamayacak bir miktarda sahip oluyorlar. Diğer kitaplardan daha fazla alıntılanıyor (ve bazen yanlış alıntılanıyor). Diğer kitaplardan daha fazla dile tercüme ediliyor (ve bazen yanlış tercüme ediliyor). Görkemli bir edebi eser ve ilk tarih kitabı sayılıyor. Hıristiyanlık ve Yahudilik'te merkezi bir öneme sahip. Papazlar, rahipler ve rabiler vaazlarında onu kullanıyor. Bilim adamları, üniversite ve *seminer*'lerde [rahip okulu] *Kitabı Mukaddes*'i inceleme ve öğretme işine bir ömür veriyor. İnsanlar onu okuyor, öğreniyor, ona hayran oluyor, ondan yüz çeviriyor, hakkında yazıyor, tartışıyor ve nihayetinde onu seviyorlar. İnsanlar onun doğrultusunda yaşadı ve onun uğruna öldüler. Ancak *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığını bilmiyoruz.

Medeniyetimizde böylesine önemli bir rol oynayan bu kitabı kimin oluşturduğunu şimdiye kadar asla kesin bir biçimde bilmememiz gerçekten de şaşırtıcı bir durum. *Kitabı Mukaddes*'te yer alan kitapları kimin yazdığına ilişkin gelenekler vardır – *Musa'nın Beş Kitabı*'nın Musa'ya, YEREMYA'NIN MERSİYELERİ (AĞITLAR) kitabının peygamber Yeremya'ya, MEZMURLAR'ın yarısının Davut'a ait olduğu varsayılır –

ancak bu geleneksel isnatların doğruluğu nasıl bilinebilir?

Araştırmacılar yaklaşık olarak bin yıldır bu muammayı çözmek için çalışıyor ve özellikle son iki yüzyılda olağanüstü keşifler yaptılar. Bu keşiflerin bazıları geleneksel inanışlara meydan okuyor. Ancak bu araştırmalar, dine karşı bilim ya da dine karşı sekülerlik çekişmesi olarak gelişmemiştir. Aksine araştırmacıların büyük çoğunluğu dinsel gelenekler içinde eğitim almışlardı ve *Kitabı Mukaddes*'i, yalnızca geleneksel yanıtları kabul edenler kadar iyi biliyorlardı. Aslında başlangıcından günümüze kadar eleştirel 'Kitabı Mukaddes çalışmaları' alanında çalışan bilim adamlarının önemli bir bölümü, belki de çoğu aynı zamanda ruhban sınıfına mensup kişilerdi. Yine de *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığını keşfetmeye yönelik bir çaba harcanmaya başlanmış ve bu devam ettirilmiştir; çünkü bulunacak yanıtın, hem geleneksel hem de eleştirel 'Kitabı Mukaddes çalışmaları için önemli içerimleri olacaktı.

Her şey bir yana söz konusu olan şey *Kitabı Mukaddes*'ti. Onun Batı medeniyeti –daha sonra da doğu medeniyeti– üzerindeki etkisi öylesine yaygındır ki, onun nereden geldiğini önemsemeksizin etkisini, hatta otoritesini idrak edebilmek neredeyse imkansızdır. Eğer *Kitabı Mukaddes*'in büyük bir edebiyat ürünü olduğunu düşünüyorsak bu eseri kaleme alan sanatkârlar kimdi? Eğer onun, tarih çalışmaları dahilinde ele alınacak bir kaynak olduğunu düşünüyorsak kimlerin hikâyelerini inceliyoruz? *Kitabı Mukaddes*'teki dinsel kuralları kim yazdı? Muhtelif hikâyeler, şiirler ve yasalar toplamından oluşan bir toplamdan hareketle bütünlüklü bir eser sayılacak bu kitabı kim oluşturdu? Eğer bir eseri okurken, bu eser ister kurmaca ister gerçek olsun, ne derecede gerçekleştiğini önemsemeksizin bir yazarla karşı karşıya geliyorsak *Kitabı Mukaddes*'te kiminle karşılaşırız?

Çoğu okuyucuya göre bu karşılaşma, kitaba olan ilgilerinin dinsel, ahlaksal, edebi ya da tarihsel olmasıyla değişen bir şeydir. Bir kitap lise ve üniversitede inceleme konusu olarak okutulduğunda, çoğu kez yazarın hayatı hakkında da bir şeyler öğrenilir ve bu genellikle kitabın anlaşılmasına katkıda bulunur. Oldukça gelişmiş kuramsal edebi düşünceler bir kenara bırakılırsa, pek çok okuyucu göre yazarın hayatı ile eserinde betimlediği dünya arasındaki bağlantıları görmek önemlidir. Kurmaca eserler söz konusu olduğunda da durum değişmez; Dostoyevski'nin Rus olması, ondokuzuncu yüzyılda yaşamış olması, özgün devrimci düşüncelere sahip Ortodoks bir Hıristiyan olması, saralı olması ve *Budala* ve *Karamazof Kardeşler*'de sara hastalığından sık sık söz edilmesi ya da Dashiell Hammett'ın dedektif, George Eliot'un ise kadın olması eserlerinin anlaşılması açısından önemli bilgilerdir. Kurgu olmayan eserler için de aynı şey geçerlidir. Freud'un kendi deneyimleri eserlerinde o kadar geniş bir yer tutmaktadır ki, bunun farkında olan okuyucuların hissettikleri şaşkınlık sınır tanımaz bir boyuttadır; benzer bir şekilde, deliliğinden tutun da Lou Salomé'la ilişkisine ya da Dostoyevski figürleriyle kurduğu tekinsiz bağa kadar her şey Nietzsche'nin çalışmalarını okurken karşımıza çıkar.

Bu konu ne kadar iyi anlaşılırsa, *Kitabı Mukaddes* söz konusu olduğunda böylesi bir bilgiden yoksun olduğumuz o kadar çarpıcı bir hal alacaktır. Bir metin çoğunlukla yazarı hakkında bilgiye sahip olmaksızın anlaşılamaz. *Kitabı Mukaddes*'teki belli bir hikâyenin yazarı MÖ VIII. yüzyılda mı yoksa V. yüzyılda mı yaşamıştı – dolayısıyla yazar özel bir ifade kullandığında biz bu ifadeyi VIII. yüzyıldaki anlamına göre mi, V. yüzyıldaki anlamına göre mi anlayacağız? Yazar hikâyede anlatılan olaylara tanıklık etmiş miydi? Eğer tanık değilse

gerçekte ne olduğuna dair bir fikre nasıl sahip olmuştu? Yazılı kaynaklar aracılığıyla mı, eski aile hikâyeleri sayesinde mi, ilahi vahiyle mi veya bazı başka yollardan mı bilgi edindi ya da tamamen kurmaca bir tertiple mi hikâyeyi anlattı? Yaşadığı dönemin olayları, yazarın hikâyeyi anlatış biçimini ne oranda etkilemişti? Yazar, eserini kutsal ve yetki sahibi bir metin olması niyetiyle mi yazmıştı?

Bu türden sorular, *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan dünyada bu metnin ne anlama geldiğini anlamak açısından önemlidir. Yine bu sorular, hem dindar hem de dindar olmayan okuyucu için, *Kitabı Mukaddes*'i günümüzde yeni ve daha zengin bir şekilde anlayabilme imkânı da sunmaktadır; yeter ki *Kitabı Mukaddes*'i kimlerin, hangi etkilerle yazdığını bilelim.

Musa'nın Beş Kitabı

Bu, dünyanın en eski muammalarından biridir. Araştırmacılar, neredeyse *Kitabı Mukaddes*'in tamamlanmasından beri bu sorunla boğuşmaktadır. Aslında bu sorun, *Kitabı Mukaddes*'in yazarıyla ilgili bir çalışma aracılığıyla ortaya çıkmadı. Her şey *Kitabı Mukaddes* metninde gördükleri bazı sorunlu noktalar hakkında soru soran kişilerle birlikte başladı. Ve *Kitabı Mukaddes*'in kökenine ilişkin ipuçlarını teker teker ortaya çıkaran araştırmacıların başrolde olduğu bir dedektif hikâyesi gibi yayıldı.

Bu muamma, *Kitabı Mukaddes*'in ilk beş kitabı olan TEKVİN (YARATILIŞ), ÇIKIŞ (MISIR'DAN ÇIKIŞ), LEVİLİLER, SAYILAR (ÇÖLDE SAYIM) ve TESNİYE (YASA'NIN TEKRARI) hakkında sorulan sorularla ortaya çıktı. Bu kitaplar *Pentatök* (sözcük Yunanca'dan gelir, "beş kitap" anlamındadır) ya da

Tora (sözcük İbranîce'den gelir, "talimat/yasa" anlamındadır) olarak bilinir. Onlara *Musa'nın Beş Kitabı* da denir. Bu kitaplarda Musa baskın figür olarak karşımıza çıkar ve erken dönem Hıristiyan ve Yahudi geleneği Musa'yı bu kitapların yazarı olarak kabul eder, ancak *Musa'nın Beş Kitabı*'nın hiçbir yerinde metin, yazarının Musa olduğunu belirtmez.[1] Ancak yalnızca tek bir kişinin, yani Musa'nın bu kitapları yazdığına dair gelenek bazı sorunlar doğurdu. İnsanlar metindeki çelişkilerin farkına vardı. *Kitabı Mukaddes* bir yerde olayları belli bir düzen içinde anlatırken başka bir yerde aynı olayların farklı bir düzen içinde gerçekleştiğini açıklıyordu. Bir yerde, bir şeyin iki adet olduğunu söylüyor, başka bir yerde ise aynı şeyden ondört adet olduğunu ifade ediyordu. Bir yerde Moavlılara atfettiği bir işi, daha sonra Midyanlılara atfediyordu. Musa'nın *Mişkan*'ı[†] [Buluşma Çadırı/*Tabernaculum*] tesis edişinin anlatıldığı bölümden önce Musa'nın *Mişkan*'a gidişini tasvir ediyordu.

---

[1] TESNİYE kitabında, Musa'nın ölümünden önce bir "*tora* yazması" yazdığına ilişkin bir rivayet vardır; bu *tora*, üzerinde On Emir'in yazılı olduğu iki taş levhayla birlikte altın kutuda ("Ahit Sandığı") korunmuştu; ancak TESNİYE'deki bu rivayette, beş kitabın tamamının metninin bu yazmada yer aldığı ileri sürülmüyor (TESNİYE 31:9, 24-26). TESNİYE 31'de geçen "*tora*" kelimesi, daha sonra *Pentatök*'ün tamamını anlatacak biçimde kullanılacak ad olan *Tora*'yla aynı anlamda kullanılmamıştır. Burada sözcük daha basit ve genel anlamıyla, "talimat/yasa" olarak kullanılmıştır.

[†] Türkçe tercümede Konut ya da Buluşma Çadırı, Yunancada *Tabernaculum* olarak anılan seyyar yapı. Kökü "barınmak" anlamına gelen İbranîce *şahan* sözcüğüdür. *Kitabı Mukaddes*'te *Mişkan Yahve*=Yahve'nin *Mişkan*'ı, *Mişkan Bet Eloim*=Tanrı'nın evi olan *Mişkan* gibi kullanımlar vardır. *Bet-Amikdaş*'ın (Kutsal Ev/Mabet) inşa edilmesiyle, ibadetin merkezindeki konumunu ve görevlerini bu yapıya devretmiştir –en.

İnsanlar *Musa'nın Beş Kitabı*'nda, Musa'nın bilmesine imkân olmayan ve söylemiş olamayacağı şeylerin de yer aldığını fark etti. Her şeyden önce metin, Musa'nın ölümünü anlatıyordu. Aynı zamanda kitap Musa'nın yeryüzündeki en alçakgönüllü insan olduğunu söylüyordu; yeryüzünün en alçakgönüllü insanının, kendisinin yeryüzündeki en alçakgönüllü insan olduğunu söylemesi pek de mümkün değildi.

Musa'nın yazarlığını sorgulayan kişilerin çıkarımları başlangıçta reddedildi. MS III. yüzyılda Hıristiyan teolog Origenes, *Pentatök*'ün bütünlüğüne ve Musa tarafından yazıldığına karşı çıkanlara yanıt verdi. *Tanah*'ın (*Eski Ahit* ya da Kutsal Metinler olarak da bilinir) tamamlanmasını takip eden yüzyıllar boyunca rabiler bazı sorunları ve çelişkileri, tamamen geleneğin sınırları içinde kalarak benzer şekilde açıkladılar: çelişkiler, yalnızca görünür olan çelişkilerdi. Yorumla –genellikle oldukça ayrıntılandırılmış yorumlar– ya da *Kitabı Mukaddes* metninde yer almayan bazı ek anlatı detaylarının takdim edilmesiyle bu çelişkiler açıklanabilirdi. Musa'nın kendisi için bilinmez olması gereken şeylere ilişkin göndermelerine gelince, bunlar da Musa'nın peygamber olduğu olgusuna bağlı olarak açıklanmaktaydı. Metindeki sorunlara geleneğin yönlendirmesiyle verilen bu yanıtlar ortaçağa kadar geçerliliğini korudu. Fransa'daki Raşi ve İspanya'daki Nachmanides gibi ortaçağ *Kitabı Mukaddes* yorumcuları, çelişkileri giderecek açıklamalar bulma konusunda oldukça yetenekliydi. Ancak yine ortaçağ döneminde araştırmacılar, söz konusu eski sorulara yeni bir tarzda yanıt vermeye başladı.

Araştırmanın Altı Yüzyıllık Geçmişi

Araştırmacılar ilk aşamada, *Beş Kitap*'ı Musa'nın yazdığına dair ge-

leneği hâlâ kabul ediyor, ancak metnin bazı yerlerine birkaç cümlenin eklendiğini söylüyorlardı. Onbirinci yüzyılda Müslüman İspanya'daki bir hükümdarın saray hekimi olan Yahudi İshak ibn Yaşuş, TEKVİN 36'da geçen Edom kralları listesinin Musa'nın ölümünden çok sonra yaşamış kralların adlarını içerdiğine işaret etti. Yaşuş, bu listenin Musa'dan sonra yaşayan biri tarafından yazıldığını ileri sürdü. Vardığı bu hükme karşılık olarak "Çam Deviren İshak" olarak anılmaya başlandı.

Ona "Çam Deviren İshak" lakabını takan kişi, onikinci yüzyılda yaşayan bir İspanyol rabisi olan Abraham ibn Ezra'ydı. İbn Ezra ayrıca "Onun kitabı yakılmayı hak ediyor" diyordu. Ancak tuhaftır ki, ibn Ezra'nın bizzat kendisi, kendi eserlerinde, kendi fikirlerine dair de şüpheleri olduğunu açık eden bir dizi anlaşılmaz yorumda bulundu. *Kitabı Mukaddes*'te, Musa'nın kendisi tarafından yazılmış olamayacak bazı bölümlerden söz ediyordu: Musa'yı üçüncü şahıs olarak anan bölümler, Musa'nın bilemeyeceği terimleri içeren bölümler, tasvir edilen ama Musa'nın asla gitmediği yerleri anlatan bölümler ve Musa'nın yaşadığının dışında bir zamanı ve mekânı yansıtan bir dilin kullanıldığı bölümler. Bununla birlikte ibn Ezra, Musa'nın *Beş Kitap*'ın yazarı olmadığını açıkça söylemeye pek istekli görünmüyordu. Yalnızca şunu yazdı: "Ve eğer anlarsan, o zaman hakikati idrak edeceksin." Çelişkili bölümlerden birisine gönderme yaptığı başka bir yerde ise şöyle diyordu: "Bunu anlayan kişi sessiz kalmalıdır."

Ondördüncü yüzyılda, Şam'da, teolog Bonfils, ibn Ezra'nın kanıtlarını kabul etti, ancak onun sessiz kalma tavsiyesine kulak asmadı. Bonfils, sorunlu bölümlere işaret ederek şöyle dedi: "Ve bu, bu cümlenin *Tora*'ya sonradan yazıldığına ve Musa'nın bu cümleyi yazmadığına delildir; elbette sonraki peygamberlerden biri bu cümleyi yaz-

mıştır." Bonfils metnin ilahi niteliğini reddetmiyordu. Hâlâ söz konusu bölümlerin "sonraki peygamberlerden biri" tarafından yazıldığını düşünüyordu. O yalnızca bunları Musa'nın yazmadığı sonucuna varıyordu. Yine de üzerinden üç buçuk yüzyıl geçtikten sonra bile çalışması ancak bu konuya işaret edilen yerler çıkarılmış olarak yeniden basılabiliyordu.

Onbeşinci yüzyılda, Avila piskoposu Tostatus da belli başlı bazı bölümlerin, özellikle de Musa'nın ölümü rivayetinin, Musa tarafından yazılmış olamayacağını dile getirdi. Eski bir geleneğe göre bu rivayet Musa'nın halefi Yeşu tarafından yazılmıştı. Ancak onaltıncı yüzyılda, Luther'in çağdaşı olan Carlstadt, Musa'nın ölümünü anlatan rivayetin daha önceki bölümlerle aynı üslupta yazıldığı yorumunu yaptı. Bu durum Yeşu ya da başka birisinin Musa'nın el yazmalarına yalnızca birkaç cümle eklediğini iddia etmeyi zorlaştırdı. Aynı zamanda neyin gerçekten Musa'ya ait olduğu ve neyin başka birisi tarafından eklendiğine ilişkin başka soruların ortaya çıkmasına neden oldu.

Bu sürecin ikinci aşamasında araştırmacılar, Musa'nın *Beş Kitap*'ı yazdığını, ancak daha sonra editörlerin tekrar onların üzerinden geçip arada sırada kendilerine ait sözcükler ve ifadeler eklediklerini ileri sürdü. Onaltıncı yüzyılda, Flaman asıllı bir Katolik olan Andreas van Maes ile iki Cizvit[Δ] teolog,. Benedict Pereira ve Jacques Bonfrere, Musa'nın ellerinden çıkan ve daha sonraki yazarların genişlettiği bir özgün metin tarif ettiler. Van Maes, daha sonraki bir editörün bazı ifadeler eklediğini ve okuyucuların daha iyi anlayabilmesi için yer

Δ Cizvit: Loyolalı Saint Ignatius'un 1534'de kurduğu İsa Cemiyeti üyesi olan kişi. Bu cemiyet, Roma Katolik mezhebine mensup bir rahip kardeşler cemiyetidir. Cizvitler genellikle eğitimci, teolog ve misyoner kimlikleriyle önplana çıkmaktadır —çn.

adlarını daha güncel olan adlarla değiştirdiğini ileri sürdü. Van Maes'in kitabı Katoliklerin *Yasaklanmış Kitaplar İndeksi*'ne alındı.

Araştırmanın üçüncü aşamasında araştırmacılar, Musa'nın kesin bir biçimde *Pentatök*'ün büyük bir bölümünü yazmadığı sonucuna ulaştı. Bunu ilk kez onyedinci yüzyılda İngiliz filozof Thomas Hobbes söyledi. Hobbes, *Beş Kitap*'ın tamamından, Musa'nın yazarlığıyla tutarsızlık gösterecek sayısız bilgi ve ifade örneğini bir araya getirdi. Örneğin metin bazen bir şeyin "bugüne dek" öyle olduğu belirtir. "Bugüne dek" ifadesi, belirtilen anda gerçekleşen bir şeyi anlatmak isteyen birinin kullanacağı bir ifade değildir. Aksine sürmekte olan bir şeyi anlatan daha sonraki bir yazarın kullanacağı bir ifadedir.

Dört yıl sonra, Fransız bir Kalvinist olan Isaac de la Peyrère de *Kitabı Mukaddes*'in ilk kitaplarının yazarının Musa olmadığını açıkça yazdı. O da metin boyunca ortaya çıkan sorunlara işaret ediyordu; bu sorunlar örneğin TESNİYE'nin ilk cümlesinde geçen "Şeria'nın öte tarafında (doğu yakasında)" ifadesinde söz konusu olana benzer. Bu *pasuk*[†] şöyledir: "Bunlar, Şeria'nın öte tarafında (doğu yakasında) Musa'nın İsrail-çocuklarına söylediği sözlerdir..." "Şeria'nın öte tarafında" ifadesindeki sorun, bunun yazara göre Şeria Irmağı'nın diğer tarafında bulunan bir kişiye işaret etmesidir. Böylece söz konusu *pasuk*'un İsrail'deki, yani Şeria'nın batısındaki bir kişinin sözleri olduğu anlaşılır ve Musa'nın Şeria'nın doğu tarafında yaptığı şeylerden bahsetmektedir. Ancak Musa'nın hayatının hiçbir döneminde İsrail'de bulunmadığı bilinmektedir. De la Peyrère'in kitabı yasaklandı ve yakıldı. Kendisi tutuklandı ve ona, serbest kalabilmesi için Katolik olması

[†] *Tanah*'ta [*Eski Ahit*] cümle. Örneğin TEKVİN 1:11 dediğimizde, TEKVİN kitabı 1. *perek* 11. *pasuk* anlatılmaktadır –en.

gerektiği ve Papa'ya görüşlerinden vazgeçtiğini belirtmesi gerektiği söylendi. O da denilenleri yaptı.

Aynı dönemde Hollanda'da filozof Spinoza, daha önceki eleştirel çalışmaları da bir araya getiren ve benzer bir şekilde sorunlu bölümlerin yalnızca teker teker açıklanabilecek birkaç müstakil örnekten ibaret olmadığını gösteren bir eleştirel çözümleme yayımladı. Bunlar her biri kendine has açıklamayı gerektiren birbirinden farklı sorunlar olmaktan çok, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın tamamında yaygın olan büyük bir sorunun parçalarıydı. Kitap boyunca Musa hakkında üçüncü tekil şahıs kullanan rivayetler, Musa'nın söylemesi mümkün olmayan ifadeler ("yeryüzündeki en alçakgönüllü insan" gibi), Musa'nın ölümüne ilişkin hikâye, "bugüne dek" ifadesi, coğrafi bölgelere Musa'nın ölümünden sonra aldıkları adlarla yapılan göndermeler, Musa'dan sonra gerçekleşmiş olayların ele alınması (Edom krallarının listesi gibi) ve daha önceki araştırmacıların da tespit ettiği türden bir dizi metinsel çelişki ve sorun bulunuyordu. Spinoza ayrıca TESNİYE 34'de metnin "... O günden bu yana İsrail'de Musa gibi ... bir peygamber çıkmadı" biçiminde bir yargıda bulunduğuna dikkat çekti. Spinoza bunun daha çok Musa'dan oldukça sonra yaşamış, diğer peygamberleri görme ve karşılaştırma yapma fırsatı bulmuş bir kişinin sözlerine benzediğini belirtti. Üstelik bunlar dünyanın en alçakgönüllü insanının sözlerine de pek benzemiyordu; Spinoza şöyle yazdı: "*Pentatök*'ü Musa'nın değil de Musa'dan çok sonra yaşayan başka birinin yazdığı, öğle vakti parlayan güneşten daha açık bir biçimde ortadadır." Spinoza daha önce Yahudilik'ten çıkarılmıştı. Şimdi eseri Katolikler ve Protestanlarca da kınanıyordu. Kitabı *Katolik (Yasaklanmış Kitaplar) İndeksi*'ne girdi; eserine karşı altı yıl içinde otuzyedi buyruk yayımlandı ve ona karşı bir suikast girişimi yapıldı.

Kısa bir süre sonra Fransa'da, Protestanlık'tan dönme Katolik bir rahip olan Richard Simon, Spinoza'yı eleştirmek amacıyla bir kitap yazdı. Ona göre *Pentatök*'ün özü (yasalar) Musa'ya aitti, ancak bunlara bazı eklemeler yapılmıştı. Bu eklemelerin, eski metinleri bir araya getirip düzenleyen ve ayrıntılandırarak açıklayan kâtiplerin marifeti olduğunu belirtti. Simon'a göre bu kâtipler ilahi ruh tarafından yönlendirilen peygamberlerdi ve bu nedenle kendi çalışmasını, *Kitabı Mukaddes* metninin kutsallığına yapılan saldırılara karşı bir savunma olarak kabul etti. Ancak öyle görünüyor ki Simon'un çağdaşları, *Beş Kitap*'ın herhangi bir bölümünün Musa'ya ait olmadığını öne süren bir esere henüz hazır değildi. Simon, Katolik ruhbanına mensup diğer kişiler tarafından eleştirildi ve cemiyetten kovuldu. Onun kitapları da *İndeks*'e girdi. Protestanlar, onun kitabına yönelik kırk tekzip yazdı. Binüçyüz nüshası basılan eserin, altısı dışında tamamı yakıldı. Kitabın John Hampden tarafından tercümesi yapılan bir İngilizce baskısı yayımlandı, ancak Hampden daha sonra bu fikirleri paylaşmadığını açıkladı. Teolog Edward Gray'in olaylara ilişkin anlatısındaki bir hikâye bu durumu çok güzel bir şekilde anlatmaktadır: Hampden "1688 yılında, büyük bir olasılıkla kuleden bırakılmadan az önce ... Simon'unkilerle aynı olan fikirlerinden vazgeçti."

Kaynaklar

Simon'un, *Kitabı Mukaddes* yazarlarının, kendi anlatılarını, eski kaynakları kendilerince bir düzenle bir araya getirerek kurdukları fikri, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığının keşfi konusunda önemli bir adımdı. Bütün ehil tarihçiler, meydana gelen olaylarla ilgili süregiden bir anlatının yazılmasında kaynakların ne kadar önemli olduğunu bi-

lir. *Musa'nın Beş Kitabı*'nın, farklı yazarların kaleme aldığı eski kaynakların söz konusu biçim içinde birleştirilmesi faaliyetinin ürünü olduğu hipotezi istisnai bir ehemmiyet arz ediyordu, çünkü sonraki yüzyılda üç araştırmacı tarafından geliştirilecek yeni bir kanıtın kullanılabilmesinin yolunu açtı. Bu yeni kanıt "tekrarlanma"ydı.

Tekrarlanma aynı hikâyenin iki kez anlatılması durumudur. Tercümelerde bile *Kitabı Mukaddes*'teki hikâyelerin genellikle ayrıntılardaki çeşitlemelerle birlikte kitapta iki farklı yerde geçtiğini gözlemlemek mümkündür. Dünyanın yaratılışıyla ilgili iki farklı hikâye vardır. Dahası Tanrı ile İsrail kabilelerinin atası (patriyark) İbrahim arasında yapılan ahit, İbrahim oğlu İshak'a ad verilmesi, İbrahim'in yabancı bir krala eşi Sara'yı kız kardeşi olarak tanıtması, İshak oğlu Yakup'un Mezopotamya'ya yaptığı yolculuk, Yakup'a Beytel'de [Bet-El] gelen vahiy, Tanrı'nın Yakup'un adını İsrail olarak değiştirmesi, Meriva denilen yerde Musa'nın kayadan su çıkarması konularını anlatan ikişer hikâye bulunmaktadır. Listeyi uzatmak mümkündür.

Kitabı Mukaddes'in yazarının Musa olduğu yönündeki geleneksel inancı savunanlara göre tekrarlanmalar her zaman bir yineleme olmaktan çok bütünleyici bir işlev görür ve bu iki hikâye asla birbirine ters düşmez, daha çok "sözde" çelişkileriyle bize bir ders verirler. Ancak bu geleneksel yanıtı çürüten başka bir ipucu keşfedildi. Araştırmacılar, çoğu durumda, tekrarlanan hikâyelerden birinin, Tanrı'dan ilahi bir adla yani Yahve[†] (önceden hatalı olarak "Yehova" biçiminde telaffuz ediliyordu) olarak söz ettiğini, hikâyenin diğer versi-

[†] *Y-H-W-H* ya da *Y-E-V-E* olan bu ad Türkçedeki *Kitabı Mukaddes* tercümelerinde RAB biçiminde, Türkiye Hahambaşılığı'nın *Tora* çevirisinde ise *Aşem* [(Hepimizin Bildiği) İsim] biçiminde kullanılmaktadır. Biz Yahve olarak bırakmayı uygun görüyoruz –en.

yonunun ise Tanrı'yı yalnızca "Tanrı"[*] diye andığını tespit ettiler. Böylece tekrarlanmaların, hikâyelerin birbirine koşut versiyonlarından oluşan iki ayrı gruba ayrılıp olaylar zinciri uyarınca sıralanabileceği ortaya çıktı. Her bir grup, Tanrı'nın adı konusunda kendi içinde tutarlıydı. Üstelik araştırmacılar bu durumun yalnızca Tanrı'nın adlarına has olmadığını da gördüler. Her iki grup hikâyede de düzenli olarak görünen bir dizi başka terim ve özellik buldular. Bu da, birinin farklı iki eski kaynağı aldığı, parçaladığı ve devamlılık arz eden bir hikâye oluşturacak biçimde *Musa'nın Beş Kitabı* içinde bunları bir araya getirdiğine ilişkin hipotezi destekleme eğilimini teşvik etti.

Böylece araştırmanın sonraki aşaması iç içe geçmiş bu eski kaynakları birbirinden ayırma süreci oldu. Onsekizinci yüzyılda birbirinden bağımsız üç araştırmacı böyle bir çalışma yaparak benzer sonuçlara ulaştı: bu üç kişi bir Alman papazı (H. B. Witter), Fransız bir tıp doktoru (Jean Astruc) ve bir Alman profesördü (J. G. Eichhorn)'dü. Başlangıçta TEKVİN'deki hikâyelerin iki versiyonundan birinin Musa'nın kaynak olarak kullandığı eski bir metin, diğerinin ise Musa'nın –onun aynı konuları kendine özgü sözcüklerle anlattığı– kendi versiyonu olduğu düşünüldü. Daha sonra, hikâyelerin her iki versiyonun da Musa'nın çalışmasını biçimlendirmek için kullandığı eski kaynaklar olduğu düşünüldü. Ancak en sonunda her iki kaynağın da Musa'dan sonra yaşayan yazarlara ait olması gerektiği sonucuna ulaşıldı. Bu süreçte atılan her adım Musa'nın bizzat kendisinin yazar olduğuna ilişkin inancı zayıflatıyordu.

---

[*] İbranîcesi *Eloim* olan bu ad Türkçedeki *Kitabı Mukaddes* tercümesinde önce Allah sonra Tanrı biçiminde, Türkiye Hahambaşılığı'nın *Tora* çevirisinde ise Tanrı biçiminde kullanılmaktadır. Biz Tanrı olarak bırakmayı uygun görüyoruz –en.

Ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren iki-kaynak hipotezi git- tikçe genişledi. Bilim adamları *Pentatök*'ü oluşturan yalnızca iki temel kaynak metnin olmadığına ilişkin kanıtlara ulaştılar – çünkü dört metin vardı! İki bilim adamı, *Kitabı Mukaddes*'in ilk dört kitabında hikâyelerin yalnızca iki kez değil, bazen üç kez tekrarlandığını tespit etti. Bu keşif, çelişkiler ve karakteristik dil gibi diğer kanıtlarla birleşerek onları *Pentatök*'ü besleyen başka bir kaynak bulduklarına ikna etmişti. Ve daha sonra genç bir Alman bilim adamı, W. M. L. De Wette, doktora tezinde, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın beşincisinin, yani TESNİYE'nin dil açısından, kendisinden önce gelen dört kitaptan açık bir şekilde farklılık gösterdiğine dikkat çekti. Diğer üç eski kaynaktan hiçbiri TESNİYE'de devam etmiyordu. Böylece W. M. L. De Wette, TESNİYE'nin dördüncü ve ayrı bir kaynak olduğunu öne sürdü.

Pek çok önemli kişinin çalışmaları ve bazılarının ödediği kişisel bedeller sayesinde *Kitabı Mukaddes*'in kaynaklarına ilişkin muamma açıkça tartışılmaya başlandı ve işe yarayan bir hipotez oluşturuldu. Bu, *Kitabı Mukaddes*'in tarihi boyunca yaşadığı kayda değer gelişmelerden biriydi. Bilim adamları TEKVİN kitabını açıp aynı sayfa içinde iki, hatta üç yazarın cümlelerini tespit edebiliyorlardı. Bir de kaynak metinleri tek bir hikâye oluşturacak biçimde parçalayıp bir araya getiren editörün eseri vardı; yani *Kitabı Mukaddes*'teki tek bir sayfanın oluşumuna dört farklı kişi katkıda bulunmuş olabilirdi. Araştırmacılar artık bir muammanın varlığını ve bu muammanın temel özelliğini görebiliyordu. Ancak bu dört eski kaynağın yazarlarının kimler olduğunu, ne zaman yaşadıklarını ve neden yazdıklarını hâlâ bilmiyorlardı. Ve bu kaynakları bir araya getiren esrarengiz editörün kim olduğu ve bu kaynakları neden bu kadar karmaşık bir şekilde birleştirdiği hakkında en ufak bir fikirleri yoktu.

Hipotez

Bunu mümkün olduğunca basit bir biçimde ortaya koymak gerekirse, muammanın genel görünümü şöyleydi:

Musa'nın Beş Kitabı'nın, dört farklı kaynağın kesintisiz bir tarihsel anlatı oluşturacak biçimde bir araya getirilmesiyle oluşturulduğuna dair kanıtlar vardı. Üzerlerinde çalışmayı kolaylaştırmak için bu dört kaynak alfabetik sembollerle adlandırıldı. Tanrı'nın adı olarak Yahve/Yehova'nın kullanılmasıyla tanımlanan metne J dendi. Tanrı'dan, Tanrı (İbranîce'de Eloim) olarak söz etmesiyle tanımlanan metne E dendi. Hukukla ilgili konuların anlatıldığı bölümlerin büyük çoğunluğunu içeren, kâhinlerin yapması gereken şeylere yoğunlaşan, üçüncü ve en uzun metne ise [İngilizce *priest* sözcüğünden hareketle] P dendi.[Δ] Ve yalnızca TESNİYE kitabında bulunan kaynak ise [bu kitabın İbranîce adı olan *Devarim* ya da İngilizce adı olan *Deuteronomy*'den hareketle] D olarak adlandırıldı. Bu noktadaki sorun, bu dört metnin tarihçesinin nasıl ortaya çıkartılacağıydı – sorulacak soru yalnızca bunları kimin yazdığı değil, bir hikâyenin neden dört değişik versiyonunun yazıldığı, bunların birbirleriyle ilişkilerinin ne olduğu, yazarlardan herhangi birinin, diğer yazarların metinlerinden haberdar olup olmadığı, bu kaynakların tarihin hangi döneminde üretildiği,

---

[Δ] İngilizcesi *Priestly Source* olan *Kâhinler Metni*, Türkçe'ye genellikle *Ruhban Metni* olarak tercüme edilmektedir. *Priest* sözcüğü hem "rahip" hem de "kâhin" anlamına gelmektedir. Eski Ahit ve Yahudilik söz konusu olduğunda, din görevlileri rahipler değil, kâhinlerdir. Bu nedenle biz "Ruhban Metni" yerine "Kâhinler Metni" ifadesini tercih ediyoruz. Benzer bir hassasiyeti gösteren Baki Adam'ın *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* adlı eserinde de "Ruhban Metni" değil, "Kohenler Metni" ifadesi kullanılmıştır (bkz. Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s.38) –çn.

nasıl korunduğu, nasıl bir araya getirildiği ve daha birçok soruydu.

İlk adım, bu kitapların yazılma düzenini belirlemeye çalışmaktı. Buradaki düşünce, her bir versiyonun, *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan İsrail'de dinin gelişiminde belirli bir aşamayı yansıtıp yansıtmadığını görebilmekti. Bu yaklaşım, ondokuzuncu yüzyıl Almanyasında baskın olan, medeniyetlerin tarihsel gelişimine ilişkin Hegelci görüşleri yansıtıyordu. On dokuzuncu yüzyılda iki kişi göze çarpar. Bu kişiler soruna oldukça farklı yöntemlerle yaklaşmış, ancak birbirini tamamlayan sonuçlara ulaşmıştır. Bunların ilki, Karl Heinrich Graf, *Kitabı Mukaddes* metinlerindeki göndermelerden hareket ederek mantıksal olarak hangi metinlerin önce, hangilerinin sonra gelmesi gerektiğini tespit etmeye çalıştı. İkinci araştırmacı, metinleri dinin erken dönemlerini mi geç dönemlerini mi yansıttıkları yönünde ipuçları bulmak için inceleyen ve böylece kadim İsrail dininin gelişim tarihini ortaya çıkartmaya çalışan Wilhelm Vatke'ydi.

Graf, J ve E metinlerinin *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinin en eski versiyonlarını sunduğu sonucuna ulaştı, çünkü bu kaynaklar (ve diğer erken dönem *Kitabı Mukaddes* yazıları) diğer metinlerde ele alınan meselelere değinmiyordu. D, J ve E'den daha sonra yazılmıştı, çünkü tarihin daha sonraki dönemlerinde meydana gelen gelişmelerle ilgili bilgi sahibiydi. Ve P, yani hikâyenin kâhinler versiyonu ise en son yazılan kaynaktı, çünkü peygamberlerin kitapları gibi *Kitabı Mukaddes*'in daha önceki kısımlarında bilinmeyen bir dizi konudan söz ediyordu. Bu esnada Vatke ise J ve E'nin, İsrail dininin gelişiminde oldukça erken bir aşamayı, onun esasında bir tabiat/üretkenlik dini olduğu zamanları yansıttığı sonucuna ulaştı. D'yi, dinsel gelişmenin orta aşamasını, İsrail inancının manevi/ahlaksal bir din olduğu zamanları, kısacası İsrail'in büyük peygamberleri dönemini yansıtan bir

metin olarak değerlendirdi. P metninin ise İsrail dininin son aşamasını, kâhinlere, kurbanlara, ibadet ve yasaya dayanan kâhinlik dini aşamasını yansıttığını düşünüyordu.

Vatke'nin İsrail dininin gelişim aşamalarını, Graf'ın ise *Pentatök*'ün kaynaklarının gelişimini yeniden inşa etme girişimleri aynı sonuca ulaşıyordu. Yani, dinsel yasaların büyük bir kısmı ve *Pentatök*'teki hikâyelerin çoğu –Musa tarafından yazılmak şöyle dursun– Musa dönemindeki hayatın bir parçası olamazdı; hatta bu metinler İsrail kralları ve peygamberleri dönemindeki yaşamın bile parçası değildi. Bu metinler, *Kitabı Mukaddes* döneminin sonlarına doğru yaşamış bir kişi tarafından yazılmıştı.

Bu düşünceye yönelik olarak değişik karşılıklar geliştirildi. Olumsuz tepkiler hem gelenekçi hem de eleştirel bilim adamlarından geldi. D kaynağını tespit eden De Wette bile, dinsel kuralların çoğunun bu kadar geç bir döneme ait olduğu düşüncesini kabul etmeyecekti. Bu görüşün "İbrani tarihinin başlangıcını Musa'nın gerçekleştirdiği muazzam olaylara değil, gerçek olmayan önemsiz şeylere dayandırarak onu bir belirsizlik içinde askıya aldığını" söyledi. Gelenekçi bilim adamları ise bu görüşün, İsrailliler'i ilk altı yüzyıllık süre içinde dinsel yasalarla yönetilmeyen bir ulus olarak tasvir ettiğine dikkat çekti. Yine de Graf ve Vatke'nin düşünceleri yüz yıl boyunca 'Kitabı Mukaddes çalışmaları' alanına egemen oldu ve bu esasen tek bir adamın çığır açıcı eseri sayesinde gerçekleşti – bu adam Wellhausen'di.

Julius Wellhausen (1844-1918), *Kitabı Mukaddes*'in yazarının kim olduğuna ilişkin araştırmalarda ve genel olarak 'Kitabı Mukaddes çalışmaları'nda etkili bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Belli bir kişiyi söz konusu girişimin "kurucusu," "babası" ya da "öncüsü" olarak nitelendirmek zordur, çünkü pek çok kişi bu araştırmaya aşama ka-

zandıran katkılar yapmıştır. Doğrusu 'Kitabı Mukaddes çalışmaları' alanında kaleme alınan kitap ve makaleler, bu unvanları değişik zamanlarda Hobbes, Spinoza, Simon, Astruc, Eichhorn, Graf ya da Wellhausen'e atfen kullanmıştır. Wellhausen de böylesi bir ifadeyi De Wette için kullanmıştı. Ama Wellhausen, *Kitabı Mukaddes*'in yazarını tespit etmeye yönelik girişimin tarihinde özel bir yerdedir. Bu tarihsel süreçte onun katkısı başlangıcı değil sonu oluşturmaktadır. Wellhausen'in söylemek durumunda kaldığı şeylerin çoğu, kendisinden öncekilerin söylediklerinden alınmıştı, ancak Wellhausen'in katkısı kendisine ait pek çok araştırma ve çıkarımla destekleyerek açık ve düzenli bir sentez içinde kendinden önceki tüm unsurları bir araya getirmesiydi.

Wellhausen, Vatke'nin İsrail dininin üç aşamalı gelişimine ilişkin şemasını ve Graf'ın, kaynakların üç farklı dönemde yazıldığına ilişkin keşfini kabul etti. Sonra bu iki tabloyu bir araya getirdi. J ve E'deki hikâyeleri ve yasaları inceledi ve bunların, dinin tabiat/üretkenlik aşamasındaki yaşamı yansıttığını ileri sürdü. Tesniye'deki (D) hikâye ve dinsel kuralların, dinin manevi/ahlaksal aşamasındaki yaşamı yansıttığını belirtti. Ve P'nin, kâhinler/hukuk aşamasından geldiğini kanıtlamaya çalıştı. Metnin, dinin bir dizi temel niteliğini –ruhban sınıfının özellikleri, kurban çeşitleri, ibadet yerleri ve dinsel bayramlar- nasıl yansıttığını inceleyerek, her bir kaynağın metni aracılığıyla her bir aşama ve dönemin karakterini tespit etti. Yalnızca *Pentatök*'ün beş kitabındaki değil, *Kitabı Mukaddes*'in tarihe ve peygamberlere ilişkin diğer kitaplarındaki hem yasalarla ilgili hem de anlatısal bölümleri de belirledi. Sonuçta sunduğu bilgiler uygun, anlaşılır ve oldukça etkiliydi. Her şey bir yana bu sunum hayli güçlü bir yapıya sahipti, çünkü yalnızca alışılmış kriterler (tekrarlanmalar, çelişkiler vb.) yar-

dımıyla kaynakları birbirinden ayırmıyordu. Bu kaynaklar ile tarih arasında bir bağlantı kuruyordu. Böylece onların nasıl geliştiğini açıklayabilecek güvenilir bir çerçeve oluştu. Dolayısıyla Wellhausen'in modeli, neden farklı kaynakların var olduğu sorusuna yanıt verebilmeye başladı. Bu aşamada tarihsel ve edebi çözümlemeler başarıyla bir araya getirildi ve bu çalışma alanı ilk kez kabul görmeye başladı. Kaynak metinlerin bir araya getirilmesine ilişkin bu model, *Metin Hipotezi* olarak bilinir. Metin Hipotezi o günden beri söz konusu alanda egemenliğini sürdürmektedir. Bugün eğer bu fikirlerle bir uyuşmazlığınız varsa Wellhausen'le var demektir. Eğer yeni bir model ortaya koymak istiyorsanız, bunun açıklama gücünü Wellhausen'ninkiyle karşılaştırmalısınız.

Günümüzde Durum

Bu alanda yapılan yeni araştırmalara yönelik dinsel muhalefet ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam etti. Metin Hipotezi, Aberdeen'de bulunan *Free Church of Scotland College*'de *Eski Ahit* profesörü ve *Encyclopedia Britannica*'nın da editörü olan William Robertson Smith'in çalışması sayesinde İngilizce konuşan ülkelerde tanındı. Smith, ansiklopedide makaleler yazdı ve Wellhausen'in makalelerini orada yayımladı. Sapkınlık suçlamasıyla yargılanıp beraat etmesine rağmen, kürsüdeki görevinden uzaklaştırıldı. Yine ondokuzuncu yüzyılda, Kuzey Afrika'daki bir Anglikan piskoposu, John Colenso da benzer sonuçlara ulaştı ve bunları yayımladı. "Melun Piskopos" diye adlandırılan Colenso'ya yirmi yıl içinde üçyüz yanıt yazıldı.

Bütün bunlara karşın yirminci yüzyılda bazı şeyler değişmeye başladı. Katolik Kilisesi'nde bu araştırmalara karşı asırlardır süren bir

muhalefet vardı, ancak 1943 yılında Papa XII. Pius'un piskoposlara gönderdiği *Divino Afflante Spiritu* adlı Papalık tebliği büyük bir dönüm noktası oldu. Bu mektup, "*Kitabı Mukaddes*'e ilişkin bilgilerin gelişimi için bir Magna Carta" olarak görüldü. Papa, bilim adamlarını, *Kitabı Mukaddes* yazarları hakkındaki bilgilerin peşine düşmeleri için cesaretlendiriyordu, çünkü bu yazarlar "Kutsal Ruh'un yaşayan ve düşünen araçları..."ydı. Papa mektubunu şu şekilde bitiriyordu:

> O zaman yorumcuların kutsal yazarın içinde bulunduğu şartları ve özel karakterini, yaşadığı dönemi, bu yazarın başvurduğu yazılı ya da sözlü kaynakları ve kullandığı ifade kalıplarını tespit etmek için son araştırmalardan elde edilen herhangi bir bilgiyi ihmal etmeksizin büyük bir özenle çalışmalarına izin veriniz.

1968 yılında yayımlanan Katolik *Jerome Biblical Commentary* adlı eserde editörler, Papa'nın bu desteğinin sonuçlarıyla ilgili olarak şu açıklamaları yapıyorlardı:

> Katoliklerin yaptığı *Kitabı Mukaddes* çalışmalarında son onbeş, yirmi yıl içinde neredeyse devrim olarak kabul edilebilecek bir gelişme görüldüğü sır değildir –Magna Carta'sı Papa XII. Pi-us'un gönderdiği *Divino Afflante Spiritu* adlı Papalık tebliği olan, otorite tarafından teşvik edilmiş bir devrim. Edebi ve tarihsel eleştirinin ilkeleri, uzunca bir süre şüpheyle karşılandıktan sonra artık Katolik tefsircilerce de kabul edilip uygulanmaktadır. Bu gelişmenin pek çok sonucu olmuştur: Hıristiyan âleminde *Kitabı Mukaddes*'e karşı yeni ve canlı bir ilgi uyandı, *Kitabı Mukaddes* ça-lışmaları modern teolojiye büyük katkı sağladı, Katolik ve Katolik olmayan bilim adamları arasında *Kitabı Mukaddes*'i ince- leyip anlama yönünde bir işbirliği doğdu.

Kitabı Mukaddes'in eleştirel olarak incelenmesine karşı muhalefet

Protestanlar arasında da azaldı. Avrupa ve İngiltere'deki önde gelen Protestan kurumlarında *Kitabı Mukaddes*, eleştirel bilim adamları tara-

fından incelenmekte ve öğretilmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde de eleştirel bilim adamları *Harvard Divinity School*, *Yale Divinity School*, *Princeton Theological Seminary*, *Union Theological Seminary* ve daha pek çok Protestan kurumunda ders vermektedir. Metnin ve yazarlarının eleştirel bir şekilde incelenmesi, özellikle reformist bir rabi okulu olan *Hebrew Union College* ve muhafazakâr bir rabi okulu olan *Jewish Theological Seminary* gibi önde gelen Yahudi kurumlarında da kabul görmektedir. Dünyada pek çok büyük üniversitede bu konuda dersler verilmektedir.

Geçen kuşağa kadar, bilimsel çevrelerde Metin Hipotezi'nin doğruluğunu tartışan tutucu Hıristiyan ve Yahudi bilim adamları vardı. Günümüzde ise bu konu üzerinde çalışıp da *Musa'nın Beş Kitabı*'nın Musa tarafından yazıldığını iddia edecek bir bilim adamı –ya da herhangi birini– bulmak hayli zordur.[2] Bilim adamları artık *Kitabı Mukaddes*'in herhangi bir kitabının kaç farklı yazar tarafından yazıldığını tartışıyor. Değişik metinlerin hangi dönemde yazıldığını ve belli bir ifadenin hangi kaynağa ait olduğunu tespit etmeye çalışıyorlar. Hipotezin edebi ve tarihsel amaçlar uğruna kullanımının ne derece tatmin edici olduğunu açıklıyorlar. Ancak Metin Hipotezi, araştırmaların başlangıç noktasındaki konumunu hâlâ koruyor; *Kitabı Mukaddes* üzerine eğitim alan hiçbir ciddi öğrenci Metin Hipotezi'ni öğrenmeden eğitimine devam edemez ve *Kitabı Mukaddes*'ten elde edilen

---

[2] *Kitabı Mukaddes* uzmanı olduğunu iddia eden pek çok insan var. Ben, bu sorun üzerinde çalışabilecek kadar dile hakim olan, *Kitabı Mukaddes* dönemi arkeolojisi, edebiyat ve tarih bilgisi bakımından gerekli eğitimi almış ve görüş ve araştırmalarını bilimsel dergiler, konferanslar vb. aracılığıyla diğer bilim adamlarıyla buluşturan, tartışan ve müzakere eden bilim adamlarına gönderme yapacağım.

kanıtlarla sunulan hiçbir açıklama hipoteze meydan okuma noktasına gelememiştir.

Yazarların kim olduğuna yönelik eleştirel analiz *Musa'nın Beş Kitabı*'nın ötesine geçmiş ve *Kitabı Mukaddes*'in bütün kitaplarına uygulanmıştır. Örneğin IŞAYA (YEŞAYA) kitabının, geleneksel olarak, MÖ VIII. yüzyılda yaşayan İşaya (Yeşaya) peygambere ait olduğu düşünülüyordu. IŞAYA kitabının ilk yarısının büyük bir kısmı böylesi bir geleneğe uygun düşüyor gibi görünür. Ancak kitabın kırkıncı *perek*'inden [bölüm] altmışaltıncı *perek*'ine[†] kadar olan kısım iki yüzyıl sonra yaşamış biri tarafından yazılmış gibidir. Yalnızca bir sayfa uzunluğunda olan OBADYA (OVADYA) kitabının bile iki yazar tarafından kaleme alınan parçaların birleşimi olduğu düşünülmektedir.

Günümüzde yeni araçlar ve yöntemler bu alandaki araştırmalara önemli katkılar sağlamıştır. Dilbilimsel analizin son onbeş yılda iddialı bir biçimde gelişen yeni yöntemleri, *Kitabı Mukaddes*'in bölümlerinin karşılaştırmalı bir kronolojisinin oluşturulmasını ve *Kitabı Mukaddes* İbranîcesinin değişik dönemlerdeki özelliklerini bulup tanımlamayı mümkün kılmıştır. En basit şekliyle söyleyecek olursak, Musa'nın kullandığı dil ile *Beş Kitap*'ın dili arasındaki fark, Shakespeare'in kullandığı dil ile modern İngilizce arasındaki farktan daha büyüktü. Ayrıca Wellhausen'in zamanından bu yana, artık *Kitabı Mukaddes* yazarları hakkında yapılacak herhangi bir araştırmada göz önüne alınması gereken önemli keşiflerin yapılmasını sağlayan arkeolojik bir devrim meydana geldi. Söz konusu arkeolojik bulguları kitabın akışı içinde sunacak ve tartışacağım.

[†] *Tanah*'ın paragraflarına, yani bölümlerine *perek* denir. Örneğin TEKVİN 1:11 dedigimizde, TEKVİN kitabı 1. *perek* 11. *pasuk* anlatılmaktadır –en.

Ancak hâlâ muamma büyük bir kısmı çözülememiş biçimde durmaktadır. Çözüm bulmanın zorluğu, bizim *Kitabı Mukaddes*'le ilgili diğer sorular hakkındaki çalışmalarımızı da engellemeyi sürdürmektedir. Benim kişisel tecrübem buna bir örnektir. Fakülte yıllarımda 'Kitabı Mukaddes çalışmaları'na ilişkin bu alanla ilk kez karşılaştığımda bunun beni pek de ilgilendirmediğini düşündüm; çünkü benim ilgilendiğim şey –metni kimin yazdığı değil– metnin ne söylediği ve günümüzde ne anlam ifade ettiğiydi. Ancak üniversite yıllarımda metin üzerinde çalıştıkça gördüm ki hangi soruyu sorarsam sorayım sonunda *Kitabı Mukaddes*'in yazarı sorunuyla karşılaşıyordum.

Eğer edebi bir sorun üzerinde çalışsaydım, metnin bir hikâyeyi, niçin başka bir tarzda değil de bu şekilde anlattığını öğrenmek isterdim. Örneğin altın buzağı hikâyesini bir düşünün. Çıkış kitabında anlatıldığına göre Tanrı, Sina Dağı üzerindeki gökten İsrailliler'e yüksek sesle On Emir'i söyler. Bunun üzerine Musa, taş levhalar üzerine kazınmış emirleri almak için yalnız başına dağa tırmanır. Musa'nın dönüşü biraz gecikince, insanlar altın bir buzağı yapar ve onun önünde kurban keser. Halkın önderi, yani buzağıyı bizzat yapan kişi, Musa'nın sözcüsü olan Harun'dur. Musa dönüp de buzağıyı gördüğünde öfkeyle levhaları atar ve kırar. Altın buzağıyı da parçalar. Harun'a der ki: "Bu halk sana ne yaptı ki, onun üzerine böyle büyük bir günah getirdin?" Harun yanıt olarak halkın kendisinden onlar için bir ilah yapmasını istediğini, kendisinin de onların altınını ateşe attığını ve böylece "buzağı(nın) ortaya çıktı"ğını söyler.[1]

Burada sorulması gereken soru, birinin böylesi bir hikâye yazmasına neden olan şeyin ne olduğuydu? Yazarın yaşadığı dünyada neler

---

[1] Çıkış (Şemot) 32:21-24 –en.

olmaktaydı ki bu adam,[3] kendi halkının, gökyüzünden Tanrı'nın sözünü işittikten yalnızca kırk gün sapkınlığa bulaştığını anlatan bir hikâye yazmıştı? Neden tunç bir koyun, gümüş bir yılan ya da başka bir şey değil de altın bir buzağı tasvir etmişti? Neden geleneğe göre İsrail'in ilk baş-kâhini olan Harun'u bir sapkınlığın lideri olarak göstermişti? Olaylar gerçekten bu şekilde olmuş ve yazar yalnızca bildiği şeyleri mi yazmıştı? Yoksa yazarın yaşadığı dünyada meydana gelen ve gündemde olan, hikâyeye şekil verirken onu güdüleyen baş-ka olaylar ve konular mı vardı?

Eğer ahlaksal bir mesele üzerine çalışsaydım, metnin niçin "şunu yap, bunu yapma" dediğini bilmek isterdim. Örneğin TESNİYE kitabında önemli ahlaksal içerimleri olan savaş yasaları vardır. Bu dinsel yasalardan biri, savaştan korkan kişi askeri yükümlülükten muaf tutmaktadır. Başka bir yasa esir alınan bir kadına tecavüz edilmesini yasaklamaktadır. Savaşta mağlup olan tarafın kadınlarına ölen akrabaları için yas tutma zamanı verilmeliydi, bu kadınlar daha sonra eş olarak alınabilirdi, aksi taktirde serbest bırakılmalıydı. Bu durumda da böylesi yasaları ortaya çıkaran sebepleri anlamak bana önemli görünürdü. *Kitabı Mukaddes*'te sunulan davranış kalıbı bu özel uygulama ve yasakları niçin içermektedir? *Kitabı Mukaddes*'in anlattığı dünyada neler olmaktaydı ki, biri böylesi kanunlar tasarlamış ve toplum da bunları kabul etmişti?

Eğer üzerinde çalıştığım teolojik bir mesele olsaydı, metnin neden bu türden bir Tanrı portresi çizdiğini bilmek isterdim. Örneğin *Kitabı Mukaddes* sık sık ilahi adalet ile ilahi merhamet arasında gidip gelen bir Tanrı tasviri sunmaktadır. *Kitabı Mukaddes*'in sayfaları ara-

---

[3] Daha sonra göreceğimiz gibi bu yazar erkektir.

sında "cezalandır" diyen güçler ile "bağışla" diyen güçler arasında sürekli yinelenen bir gerilim bulunmaktadır. *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan değişik dönemler ve yerlerde, Tanrı-insan ilişkileri konusunda bu kadar güçlü ve şaşırtıcı bir inancın oluşumuna katkıda bulunan hangi olaylar olmaktaydı ve insanların tanrı tasavvurları nasıl farklılaşıyordu?

Belki de en ciddi soruları tarihsel meseleler çerçevesinde sorardım. Eğer biri, *Kitabı Mukaddes* anlatılarının tarihsel niteliğiyle ilgileniyorsa, yazarın ne zaman yaşadığını bilmesi gerekir. Yazar, anlattığı olaylara tanıklık etmiş miydi? Eğer etmediyse kaynakları neydi? İlgisi nerelerde yoğunlaşıyordu? Yazar kâhin miydi, yoksa sıradan bir insan mıydı? Kadın mıydı, erkek miydi? Sarayla ilişkisi var mıydı, yoksa halktan biri miydi? Kimi destekliyor, kime karşı çıkıyordu? Ve bu liste uzatılabilir.

Benim hocam Harvard Üniversitesi'nden Frank Moore Cross'tu. Harvard Üniversitesi'ndeki çalışmalarımın ikinci yılında, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde bir seminerde Profesör Cross, yıllar önce katıldığı başka bir seminere gönderme yaptığında bir tartışma başladı. Söz konusu önceki seminerde katılımcılar, Metin Hipotezi'nin ya da başka bir hipotezin geçerliliğini kabul etmeksizin, en başından *Pentatök* metnini incelemeye karar vermişlerdi, böylece metne yönelik yeni ve özenli bir çalışmayla, kanıtların kendilerini nereye götüreceğini görmek istiyorlardı. Seminerin olduğu günün ardından Prof. Cross'tan bir randevu aldım ve onun rehberliğinde sürdürülen bir çalışmaya katılmak istediğimi söyledim. Bana yıllar önceki seminerde ele alınan konuyu çalışmamızı önerdi ve böylece kendimi, en sonunda, güncelliğini daima koruyan *Kitabı Mukaddes* metninin oluşumu sorunuyla uğraşırken buldum. Konuyu en başın-

dan ele alarak, yani *Pentatök* metni üzerinden geçerek çalışmaya koyulduk; Metin Hipotezi'nin doğruluğunu kabul etmekten ziyade, ilerledikçe karşımıza çıkan kanıtları dikkatle değerlendirdik. O günden beri bu sorunla ilgileniyorum .

Bu soruna ilişkin çözüm sürecine burada sunduğum katkılarla bir aşama kaydettirmeyi umuyorum. Genel olarak, son birkaç yüzyılda araştırmacıların genel mutabakatı olarak gelişen modeli savunmaktayım. Ve söz konusu modeli desteklediğine inandığım bazı yeni kanıtları da sunacağım. Zaman zaman kendi hocalarımı da içerecek biçimde önceki bilim adamlarından ayrıldığım noktaları net bir şekilde ortaya koyacak ve kendi kanıtlarımı sunacağım. Bu kitapta yeni olan hususlar özellikle şunlardır:

— *Kitabı Mukaddes*'in yazarlarının kim olduğu konusunda daha kesin bilgiler vermek istiyorum: yalnızca yazarların yaşadıkları zamanı değil, onların yaşadıkları yeri, mensup oldukları grubu, dönemlerindeki önemli olaylar ve büyük şahsiyetlerle ilişkilerini, sevdikleri kimseleri, muhalefet ettikleri kimseleri, eserlerini yazarken güttükleri siyasal ve dinsel amaçları belirtmek istiyorum.

— Farklı yazarlar arasındaki ilişkilere ışık tutmak istiyorum. Yazarlardan herhangi biri, diğerlerinin eserlerinden haberdar mıydı? Madem sorduk, yanıtlayalım; evet, diğer yazarların eserlerini biliyorlardı. Ve bu, *Kitabı Mukaddes*'in ortaya çıkış tarzını hiç beklenmedik bir şekilde etkilemişti.

— Bütün metinlerin tek bir kitap halinde bir araya gelmesini sağlayan olaylar silsilesini daha da aydınlatmak istiyorum. Bu çaba aynı zamanda, söz konusu eserin nasıl *Kitabı Mukaddes* olarak görülüp kabul edildiği konusunda bize bilgi verecektir.

— En azından *Kitabı Mukaddes* yazarlarından birinin kimliği, ne

zaman yaşadığı ve niçin yazdığı konusunda hâkim düşünceyi değiştirmek istiyorum.

— *Kitabı Mukaddes* hikâyelerini ele alırken, her bir hikâyenin neden söz konusu biçimde ortaya çıktığını ve bu hikâyelerin, yazıldığı tarihsel dönemle ilişkisini göstermek istiyorum.

Elbette *Kitabı Mukaddes*'te yer alan bütün kitapları, bu tek ciltlik eser içinde ele almak mümkün değil. Ben yalnızca *Kitabı Mukaddes*'ın merkezinde yer alan hikâyeyi anlatan ve içinden kitabın geri kalanının boy verdiği kitaplarla (onbir kitap) ilgilenecek ve diğer kitapların çoğuna göndermeler yapacağım. Ve yaptığım keşiflerin *Kitabı Mukaddes*'in bütünü için ifade ettiği anlamı tartışacağım.

Bence bu konuda atılacak ilk adım, Kutsal Kitap anlatısının hangi bölümlerinin belirli dönemler için tarihsel olarak güvenilir olduğunu belirleme gayreti içinde, arkeolojik kanıtlara ve *Kitabı Mukaddes*'in tarihle ilgili kitaplarının mümkün olan en titiz okumasına dayanarak *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan dünyayı olabilecek en geniş biçim içinde resmetmektir. Sonraki adım, *Kitabı Mukaddes* yazarlarını ilgili oldukları dönemlere yerleştirmek ve tarihin bu döneminde yaşayan kişilerin ve meydana gelen olayların, *Kitabı Mukaddes*'in ortaya çıkış biçimini nasıl etkilediğini görmektir. En son adımda, başlangıçta beni çok ilgilendiren soruna dönebiliriz: bu bulguların, günümüzde insanların *Kitabı Mukaddes*'i anlamaları, ona değer vermeleri ve onu kullanmaları açısından etkilerini keşfetmek.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİTABI MUKADDES'İ YARATAN DÜNYA:

MÖ 1200-722



Ortam

Kitabı Mukaddes'in [*Tanah*][†] doğduğu ülke yaklaşık olarak geniş bir Kuzey eyaleti büyüklüğündeydi. Akdeniz'in doğu kıyıları boyunca uzanıyordu ve Afrika, Asya ve Avrupa'nın doğal buluşma noktasıydı. Zengin bir çeşitliliğe sahip bir iklimi, bitki örtüsü, faunası ve topografik nitelikleri vardı. Ülkenin kuzeydoğusunda güzel bir tatlı su kaynağı, Taberiye Gölü [Celile Denizi] bulunuyordu. Taberiye Gölü güneyde Şeria Irmağı'yla birleşirdi. Bu ırmak güneye doğru düz bir şekilde akar ve iki su birikintisi birbirinden ne kadar farklı olabilecek-

---

Yazarın burada –ve metnin geri kalanında– *Kitabı Mukaddes* olarak andığı kitap *İbranîce Kitabı Mukaddes* olarak bilinen kitaptır. Bu kitap –bir kaç istisnai metin dışında– Hıristiyanlar tarafından kullanılan, dilimize Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından çevrilen ve yine *Kitabı Mukaddes* [*Kutsal Kitap*] olarak adlandırılan ve *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit* biçiminde iki bölümden oluşan kitabın *Eski Ahit* olarak anılan bölümüdür. *İbranîce Kitabı Mukaddes* Yahudiler için *Tanah*'tır. *Tanah* sözcüğü *Tora*, *Neviim* [Peygamberler] ve *Ketuvim* [Kitaplar] sözcüklerinin baş harflerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur ve bu üç kitabın birleştirilmesiyle oluşturulan kitabı, yani *Eski Ahit*'i anlatır. *Yeni Ahit* olarak bilinen *İncil* (*Evangelion* [müjde]) kitabı ise Hıristiyanlara özgüdür ve bizim kitabımız boyunca anılan ve nasıl yaratıldığına değinilen *Kitabı Mukaddes*'in içinde yer almaz –en.

se Taberiye Gölü'nden o kadar farklı olan Ölü Deniz'e [Lut Gölü] akardı. Ölü Deniz tuzla kaplıydı. Kızgın çölle çevrili durumdaydı. Ri-vayetlere göre Ölü Deniz'in bulunduğu yer daha önce güzel ve bere-ketli bir yerdi; ancak burada yaşayan insanlar o kadar yozlaşmışlardı ki, Tanrı tamamen verimsiz hale gelinceye kadar buraya kükürt ve ateş yağdırmıştı.

Ülkenin kuzey kısmı ovalara, küçük tepelere ve vadilere sahip verimli bir yerdi. Ülkenin merkezinde, batıda Akdeniz sahilleri boyunca uzanan kumsallar, doğuda ise tepeler ve dağlar vardı. Ülkenin güneyi genel olarak çölle kaplıydı. Kıyı şeridi, özellikle yazın, sıcak ve nemli olurdu. Tepeler kurak, çöl ise daha kuraktı. Kış mevsimi bazen tepelerde karın yağmasına neden olacak kadar soğuktu. Yine de güzel bir ülkeydi. İnsanlar, hepsi birbirinden yalnızca kısa bir mesafe uzakta olan denizin, gölün, çiçeklerin, çayırların ve çölün güzelliğini bir arada görebiliyorlardı.

Ülkenin coğrafi özelliklerinin çeşitliliği kadar, halkının çeşitliliği de dikkat çekiciydi. *Kitabı Mukaddes*, farklı kökenden gelip burada birbirine karışmış halklardan söz eder: Kenanlılar, Hititliler, Amorlular, Perizliler, Hivliler, Girgaşlılar, Yevuslular. Aynı zamanda diğerlerinden farklı olmalarıyla göze çarpan Filistliler bulunmaktaydı; görünüşe göre Akdeniz'in karşı tarafındaki Yunan adalarından gelmişlerdi. Ülkenin sınır bölgelerinde de insan toplulukları bulunmaktaydı. Kuzeyde, genellikle bu bölgeyi yazıyla tanıştırdıklarına inanılan Fenikeliler vardı. Doğu sınırları boyunca kuzeyde Suriye, güneye doğru sırasıyla Ammon, Moav ve Edom vardı. Elbette MÖ XII. yüzyıldan beri bu ülkenin sınırları içindeki en kalabalık halk olan İsrailliler de burada yaşıyordu; pek çok *Kitabı Mukaddes* hikâyesinin konu edindiği halk da bunlardı. Bu ülke Asya ile Afrika arasındaki yol

üzerinde bulunmaktaydı ve bu nedenle Mısır ve Mezopotamya'nın bu bölge üzerinde etkisi –ve çıkarları– vardı.

Nüfus hem kentlerde hem de kırsal bölgelerde yoğunlaşmıştı; ancak bunların oranını söylemek zordur. Buna karşın kent sakinlerinin sayısının daha çok olduğu kesindir. Ülkede kayda değer iktisadi zenginliğin görüldüğü zamanlar olduğu gibi sıkıntılı zamanlar da olmaktaydı. Bazen büyük bir siyasal iktidarın gücü ve etkisi kendini hissettiriyor, bazen de yabancı güçler bölgeye hâkim oluyordu. Aynı zamanda ülkede barışın ve savaşın hüküm sürdüğü zamanlar vardı.

Kadim Yakındoğu'nun hâkim dini pagan diniydi. Pagan dini, önceden düşünüldüğü gibi putperestlik değildir. Geçen yüz yıl içinde gerçekleşen arkeolojik devrim, bu dünyanın kapılarını bize açmış, başka ifşaatları yanında pagan dininin dünya görüşü konusunda da bize yeni bir anlayış ve takdir kazandırmıştır. Yalnızca Ninova'da elli bin tablet, Asur İmparatorluğu'nun kütüphanesi bulundu – bu bütün zamanların en büyük arkeolojik keşfiydi. Kenanlılar'ın Ugarit Şehri'nde üç binden fazla tablete ulaşıldı. Artık pagan ilahilerini, dualarını ve mitlerini okuyabiliyor, ibadet ettikleri yerleri görebiliyor ve sanat eserlerinde tanrılarını nasıl tasvir ettiklerini görebiliyoruz.

Pagan dini, doğayla yakından ilişkili bir dindi. İnsanlar gök, fırtına, güneş, deniz, verimlilik ve ölüm gibi evrendeki en kudretli güçlere ibadet e‑erlerdi. Bu insanların inşa ettikleri heykeller, kiliselerdeki ikonlara benziyordu. Heykeller tanrı veya tanrıçayı tasvir ediyor, ibadet eden kişiye tanrının mevcudiyetini hatırlatıyor, insanların tanrıya duydukları saygıyı gösteriyor ve belki de insanların kendilerini tanrılarına daha yakın hissetmesini sağlıyordu. Ancak bir Babil metninin de işaret ettiği gibi, heykeller tanrı değildi.

İsrail ülkesi haline gelecek olan bu bölgede pagan baş tanrısı

El'di. El erkek, patriyarkal ve hükmeden bir tanrıydı. Bölgenin diğer büyük tanrısı olan Haddu'dan (fırtına)[1] farklı olarak El, doğadaki herhangi bir güçle özdeşleştirilmemişti. El, tanrılar divanının başında bulunur ve bu divanın kararlarını açıklardı.

İsrail'in Tanrısı ise Yahve'ydi.[2] O da erkek, patriyarkal ve hükmeden bir tanrıydı ve doğadaki herhangi bir güçle özdeşleştirilmemişti. İsrail halkı, Yahve'yi doğa ya da mitle ilgili terimlerle tasvir etmek yerine –ileride de göreceğimiz gibi– O'nu tarihte yaptığı şeylerle anmayı tercih etmişti.

İsrail halkı İbranîce konuşuyordu. Bölgenin diğer dilleri de İbranîce'ye benziyordu: Fenike, Kenan (Ugarit), Aram ve Moav dillerinin hepsi Sâmi dil ailesi içinde yer almaktadır. İbranîce ve sözü geçen dillerin hepsinin bir alfabesi vardı. İnsanlar yazılarını papirüslerin üzerine yazar ve ıslak kil içine bastıkları damgayla mühürlerdi. Aynı zamanda metinleri, derinin veya kil tabletlerin üzerine de yazarlardı ve zaman zaman bu metinler taşa veya sıvaya da oyulurdu; kısa notlarını ise kırık çömlek parçalarının üzerine yazarlardı.

İnsanlar bir veya iki katlı, çoğunlukla taştan yapılmış evlerde yaşardı. Kentlerde evler birbirine yakın yapılırdı. Bazı kentler uzun yeraltı tünellerini ve büyük sarnıçları içeren etkileyici su sistemlerine

---

1 *Kitabı Mukaddes*'te, Haddu ve diğer erkek tanrılardan sık sık "tanrı/efendi" anlamına gelen [İbranîce sözcük olan] *ba'al* (çoğulu *b*[c]*'alim*) şeklinde bahsedilmiştir.

2 *Tanrı adının çevirisine dikkat ediniz*: *Kitabı Mukaddes*'te Tanrı'nın adı Yahve'dir. *Kitabı Mukaddes* tamamlandıktan sonra, bu adı yüksek sesle telaffuz etmemek yönünde bir gelenek yerleşmiştir. Bu nedenle pek çok çeviride, İbranîce Yahve adının geçtiği yere, büyük harflerle "RAB" [ya da *Aşem* –en] yazılmıştır. Bizim kitabımızın yazılış amacı düşünüldüğünde, özgün kullanımı tercih etmek daha doğrudur.

sahipti. Bazı evlerde dahili su tesisatı bulunmaktaydı. Kentler surlarla çevriliydi. İnsanlar sığır eti, kuzu, kümes hayvanı, ekmek, sebze, meyve ve süt ürünleri yiyordu. Şarap ve bira yapabiliyorlardı. Her büyüklükte kil çömlekler ya da kavanozlar yapıyorlardı. Kullandıkları metaller tunç, demir, gümüş ve altındı. Üflemeli, telli ve vurmalı çalgılara sahiptiler. *Kitabı Mukaddes*'teki hikâyelerle ilgili yapılan filmlerde gösterildiği gibi kefiye (arap başlığı) giymezlerdi.

İsrailliler'in tarih öncesi dönemlerine, yani patriyarklara, onların Mısır'da köle olarak yaşadıkları tecrübelere ve Sina çölündeki göçlerine ilişkin bazı rivayetler vardır. Ne yazık ki bu konuda, arkeoloji ve diğer kadim kaynaklar sayesinde edinebildiğimiz çok az tarihsel bilgiye sahibiz. *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan toplumun yaşayışını tasvir edebilmek için gerçekten yeterli kanıta sahip olabildiğimiz ilk tarihsel nokta, İsrailliler'in bu bölgeye yerleşmeye başladığı dönem olan MÖ XII. yüzyıldır.

İsrailliler'in ilk dönemlerdeki siyasal hayatı kabileler etrafında şekillenmişti. *Kitabı Mukaddes*'e göre İsrailliler, aralarında büyüklük ve nüfus bakımından önemli farklar bulunan, küçükten büyüğe sıralanan onüç kabileden müteşekkildi. Oniki kabile kendilerine ait ayrı coğrafi bölgelere sahipti. Onüçüncü kabile olan Levililer kâhin grubu olarak tanımlanmıştı. Üyeleri diğer kabilelerin bölgeleri içinde kalan kentlerde yaşardı (kitabın sonundaki haritaya bakınız). Her kabilenin, kendine ait seçilmiş bir lideri vardı.

Ayrıca herhangi bir kabilede veya bütün kabileler üstünde, toplumdaki mevkisi veya kişisel nitelikleri aracılığıyla nüfuz sahibi olan kişiler de bulunmaktaydı. Bu kişiler ya hâkimler ya da kâhinlerdi. Hâkimlerin görevi yalnızca hukuksal işlerle ilgilenmek değildi. Askeri liderlik de onların vazifesiydi. Kabilelerden biri ya da birkaçı aske-

ri bir tehditle karşılaştığında, bir hâkim büyük bir güç ve nüfuz kazanabiliyordu. Hâkimler erkek veya kadın olabilirdi. Kâhinler ise erkek olmak zorundaydı. Genellikle kâhinler Levi kabilesinden gelmekteydi. Yüklendikleri vazife babadan oğula geçiyordu. Kâhinler dinsel yerlerde hizmet eder ve dinsel merasimleri, özellikle de kurban kesimini yönetirdi. Hizmetlerinin karşılığı olarak kurban edilen hayvandan veya üretilen üründen bir parça alırlardı.

Topluma liderlik etme işi için özel bir biçimde ortaya çıkan başka bir insan grubu daha vardı: peygamberler. Peygamber olmak, hâkimlik ya da kâhinlik gibi bir vazife ya da meslek değildi. Mesleği ne olursa olsun herhangi bir kişi peygamber olabilirdi. Örneğin Peygamber Hezekiel bir kâhindi; Amos ise sığır çobanıydı. Peygamberi ifade etmek için kullanılan İbranîce sözcük, "çağırılan" anlamına gelen *nābī'* [*nevi*] sözcüğüydü. İsrail peygamberleri, insanlarla ilgili özel bir görevi yerine getirmek için Tanrı tarafından çağırıldığı kabul edilen erkek ya da kadınlardı. Söz konusu görev ya halkı teşvik etmeye ya da kınamaya yönelik olurdu. Siyasete, ahlaka ya da ibadete ilişkin de olabilirdi. Peygamber genel olarak vahyi manzum ya da manzum ile nesrin birleşimi şeklinde alırdı.

Monarşinin Ortaya Çıkışı

Hâkimlerin önderliğinin geçerli olduğu dönem, zirve noktasına hem hâkim, hem kâhin, hem de peygamber olan Samuel'de ulaştı. Hâkimlerin sonuncusu olarak Samuel büyük bir siyasal ve dinsel otorite elde etti. Ülkenin kuzey kısmında kalan ve dönemin önemli dinsel

merkezlerinden biri olan Şilo'da yaşadı. Bir *Kitabı Mukaddes* rivayetine göre Şilo'da, On Emir levhalarını[†] içeren Ahit Sandığı'na[‡] ev sahipliği eden bir *Mişkan* vardı ve bazı bilim adamlarının Musa'nın torunları olarak tanımladığı saygın bir kâhin ailesi görev yapıyordu.

Bu bölgede Filistli egemenliği, bir veya iki kabilenin karşı koyamayacağı kadar güçlü bir hale gelince, halk bütün kabileleri birleştirecek ve yönetecek bir lider aramaya başladı. Başka bir deyişle, bir kral istiyorlardı. Samuel, biraz gönülsüz de olsa, İsrail'in ilk kralını tayin ve takdis etti: Kral Saul. Bu, hâkimler döneminin sonu, monarşinin başlangıcı oldu. Artık hâkimler ortaya çıkmayacak, ancak kâhinler ve peygamberler varlıklarını devam ettirecekti. Ve böylece İsrail, kralların asla mutlak hükümdar olmadığı yeni bir siyasal yapı geliştirdi. Aksine kralın gücü, kabile liderleri, baş-kâhinler ve hepsinden önemlisi peygamberlerin gücü aracılığıyla denetlenir ve dengelenirdi.

Bu gelişme İsrail'in hem siyasal hem de dinsel hayatında derin bir etki yaptı. Kral olmak ve kalıcı bir yönetim sürdürmek isteyen biri, kabile liderlerinin kabulünü almak ve bir peygamber tarafından tayin edilmek zorundaydı. Aynı zamanda kendisini destekleyen bir kâhin

---

[†] Üzerinde On Emir'in [*Aseret Adiberot*] yazılı olduğu bu levhalanın İbranîce adı tam çeviriyle *Şene Luhot Aedut*≈İki Tanıklık Levhaları olmalıdır, ancak *Tora*'da (Çıkış 31:18) tekil olarak *Luhat Aedut*≈(İki) Tanıklık Levhası olarak geçmektedir. Bu husus yüzyıllardır tartışılmakta ve bu yazım farklılığının bir ipucu, On Emir'in hem levhalarının hem de içeriklerinin eşitliğini belirtme ya da bunların tanıklık levhaları olması itibariyle iki tanık (ahdin iki tarafı) için iki belge olması yönünde bir vurgu olduğu yorumları yapılmaktadır –en.

[‡] İbranîce adı *Aron Aberit* olan bu Ahit (Antlaşma) Sandığı, *Aron Aedut*≈Tanıklık Sandığı (bkz. Mısır'dan Çıkış 26:33) ya da *Aron Aşem*≈Yahve'nin Sandığı (bkz. I. Samuel 5:3) olarak da bilinir –en.

grubuna da ihtiyacı vardı. Bu kısmen, kâhinlerin, peygamberlerin ve kabile liderlerinin, monarşinin ortaya çıktığı dönemde çok sağlam konumlara sahip olmalarının, kısmen de süregiden siyasal gerçeklerin bir sonucuydu. Kral kabilelere muhtaçtı, çünkü kabilelerin askeri birliklerinin bir araya gelmesi kralın bir orduya sahip olmasını sağlıyordu ve bu ordunun dışında kralın hemen hemen hiçbir gücü yoktu. Kral aynı zamanda peygamberlerin kendisini tayin etmesine ve kâhinlerin desteğine de ihtiyaç duyuyordu, çünkü bu dönemde din, devletten ya da herhangi bir şeyden ayrı düşünülmezdi. *Kitabı Mukaddes*'e yazılan giriş yazılarında da belirtildiği gibi, o dönem konuşulan İbranîce'de "din" anlamına gelecek biçimde kullanılan bir sözcük yoktu. Din, içinde bir dizi inanç ve ibadetin sınıflandırıldığı ayrı ve tanımlanabilir bir şey değildi. Yaşamın *ayrılmaz*, onun içine yayılmış bir parçasıydı. Kral, dinsel bir meşruiyet kazanmadan, yasal bir meşruiyet kazanamazdı. Kendi peygamberlerinin ve kâhinlerinin desteğini kaybeden bir kral sorunlarla karşı karşıya gelirdi. Ve Saul'un başına gelen de işte buydu.

Saul ile kendisini tayin eden kâhin-peygamber Samuel arasında bir çekişme vardı. I. SAMUEL kitabı, Saul ile Samuel arasındaki kopuşu hızlandıran olaylarla ilgili iki farklı rivayet içermektedir (belki de farklılığın sebebi, söz konusu metinlerin farklı yazarlar tarafından kaleme alınmasıdır); ancak her iki hikâyede de ortak olan unsur, Saul'un, kâhinlerin imtiyazlarını ihlal edecek şekilde kendi gücünün sınırlarını aşan biri olarak tasvir edilmesiydi. Samuel'in tepkisi yeni bir kral tayin etme yönünde oldu. Bu yeni kral Davut'tu.

Davut'un Yükselişi

Davut, Yahuda kabilesine mensup iyi tanınan bir kahramandı. Kısa bir süre Saul'un maiyetinde bulunmuş ve Saul'un kızlarından biriyle evlenmişti. Saul –oldukça haklı bir biçimde– Davut'u kendi saltanatı için bir tehlike olarak görmeye başladı ve böylece birbirlerine rakip oldular. Davut Şilolu kâhinlerin desteğini alınca,[3] Saul onların hepsini katletti – *kurtulmayı başaran bir kâhin dışında.*

Saul, Filistlilerle yapılan bir savaşta ölünceye kadar krallık yaptı. Onun ölümünden sonra krallık, Saul'un oğlu İş-Boşet [Eşbaal] ile Davut arasında bölüştürüldü. İş-Boşet ülkenin kuzey kısmına hükmetti, Davut ise kabilelerin en büyüğü olan, neredeyse geriye kalan tüm kabilelerin toplamı kadar büyüklüğe sahip olacak biçimde ülkenin güneyini kaplayan Yahuda'yı, yani kendi kabilesini yönetti. İş-Boşet bir suikasta uğrayınca Davut bütün ülkenin, kuzeyin ve güneyin kralı oldu.

İsrail tarihinin bu erken döneminde bile kral ile kâhin veya kral ile kral arasındaki çekişmeleri görebiliriz. Bu siyasal dinamikler ileride *Kitabı Mukaddes*'in oluşturulmasında belirleyici rol oynayacaktı.

Davut, *Tanah*'ta önemli bir karakter olarak göze çarpmaktadır; hatta etki bakımından Musa'nın seviyesine yaklaşabilen tek kişidir. Bunun bir dizi nedeni vardır. İlk olarak *Kitabı Mukaddes*'te Davut'la ilgili kaynak malzemenin diğer şahsiyetler için mevcut olandan çok daha fazla olduğu söylenebilir. (II. Samuel kitabı içinde yer alan) *Davut'un Saray Tarihi* olarak bilinen uzunca bir metne sahibiz. Bu eser çok güzel bir üslupla yazılmıştır ve tarih yazıcılığının dikkate değer

---

[3] Daha kesin ayrıntılarla ilgilenen okuyucular için Samuel'in bu dönemden önce öldüğünü ve Filistliler'in Şilo'yu aldıklarını belirtebiliriz. Bu nedenle de Şilolu kâhinler o dönemde Nov şehrine yerleşmişlerdi.

bir örneğidir, çünkü kadim Yakındoğu kralları söz konusu olduğunda asla başvurulmayan bir uygulama içine girer ve kahramanlarını açıkça eleştirir.

İkinci nedeni, eğer *Kitabı Mukaddes*'in onun hakkında söylediği şeylerin yarısı bile doğruysa, Davut'un, yaşadığı sıradışı yaşamla göze çarpmasıdır – burada onun hem kişisel hem de siyasal hayatını kastediyorum. (Çünkü bu ikisini birbirinden ayırmak asla mümkün değildir.)

Kitabı Mukaddes'te anılan şahsiyetler arasında Davut'un özel bir yere sahip olmasının üçüncü nedeni, Davut'un, krallığı bir aile saltanatı haline getirmesidir. Davut hanedanlığı, dünya tarihinde en uzun süren aile saltanatlarından biridir. Musevilik ve Hıristiyanlık'taki mesih geleneğinin –zorluk anlarında, daima, Davut neslinden birinin ortaya çıkacağına dair güvenin– en güçlü dayanağı da işte budur.

Davut'un İmparatorluğu

Saul'un, İsrail'in ilk kralı olmak için cazip bir aday olmasını sağlayan şeylerden biri belki de onun Benyamin kabilesine mensup olmasıdır. Benyamin coğrafi bakımdan küçük bir kabileydi. Bu nedenle Saul ve Benyamin kabilesinin, kralın konumunu kullanarak diğer kabilelere egemen olma tehlikesi daha azdı. Öte yandan en büyük kabileden, yani Yahuda'dan gelen Davut böylesi bir tehlikenin somut örneği oldu. Davut sağduyulu ve yetenekli bir siyasetçiydi ve krallığının birlik ve bütünlüğünü sağlamlaştıracak bir dizi önlem aldı.

Öncelikle krallığın başkentini Yahuda'nın en önemli şehri olan Hevron'dan Kudüs'e [Yeruşalayim] taşıdı. Kudüs daha önce bir Yevus

şehriydi ve Davut'un bir grup askerinin, şehrin altındaki neredeyse dikey bir şekilde kazılmış su kanalına tırmanarak şehre girmesi biçimindeki savaş hilesiyle ele geçirilmişti. Şu anda *Warren's Shaft* olarak bilinen bu kanal, eski Kudüs'te gerçekleştirilen Davut Şehri kazıları kapsamında temizlenmiş ve 1985 yılında halka açılmıştır. Davut'un şehri ele geçirmesinden önce Yevuslular Kudüs'e egemen olduğu için, şehir hiçbir İsrail kabilesiyle bağlantılı olarak görünmüyordu. Dolayısıyla Davut'un Kudüs'ü başkent olarak seçmesi hem hiçbir kabileyi rahatsız etmedi hem de Davut'un, Yahuda'ya iltimas edeceği yönündeki önyargıları azalttı – Washington da Amerika Birleşik Devletleri'nin başkenti olarak benzer bir şekilde kabul edilmiştir, çünkü şehir sonradan gelişmiş ve herhangi bir eyaletin parçası olarak görülmemişti. Üstelik Kudüs ülkenin kuzeyi ve güneyi arasında tam ortada bulunuyordu.

Yeni birleşik krallıkta hem kuzeyin hem de güneyin temsil edilmesini sağlamak için Davut'un aldığı ikinci önlem, Kudüs'te biri kuzeyden, diğeri ise güneyden olmak üzere iki baş-kâhin görevlendirmesiydi. Bu uygulama pek de modern İsrail'de biri Sefarad,[Δ] diğeri ise Aşkenaz[∇] toplumundan gelen iki Baş Rabi'nin bulunması durumuna benzemiyordu; Davut'un iki baş-kâhini daha önce ayrı olan, şimdiyse birleşmiş iki bölgeyi memnun etmek için kullanılan bir araçtı. Davut'un kuzey kâhini, Saul'un Şilo kâhinlerine yönelik uyguladığı katliamdan kurtulan tek kâhin olan Aviyatar'dı. Davut'un tayin ettiği güney kâhini ise, krallığın Yahuda'daki eski başkenti olan Hevron

---

Δ Sefarad Yahudiler: İspanya, Portekiz, Kuzey Afrika ve Ortadoğu kökenli Yahudiler ve onların soyundan gelenler –çn.

∇ Aşkenaz Yahudiler: Doğu Fransa, Almanya ve Doğu Avrupa asıllı Yahudiler ve onların soyundan gelenler –çn.

şehrinden gelen Sadok'tu. Sadok ve Hevron kâhinleri, İsrail'in ilk yüksek-kâhini olan Harun'un torunları olarak kabul ediliyordu. Yani Davut'un iki baş-kâhinlik mevcut etme tutumu yalnızca kuzey ile güney açısından bir uzlaşmayı sağlamıyordu. Bu aynı zamanda eski, saygın ve politik olarak önemli iki kâhin ailesini uzlaştıran bir uygulamaydı: bu aileler Musa'nın torunları ile Harun'un torunlarıydı.

Krallığın bir arada tutulmasında, diğer unsurlar kadar, Davut'un evlilikleri de güçlü bir etkide bulundu. Davut, siyasal öneme sahip değişik bölgelerden kadınlarla evlendi ve onun evlilikleri bu bölgelerin her biri ile hükümdarlık ailesi arasındaki sosyal bağları güçlendirdi.

Davut'un politikaları arasında en faydalı olanı profesyonel bir ordu kurması oldu. Bu askeri güç yabancılardan (Keretliler, Peletliler, Hititliler) oluşuyordu ve Davut'a ve Davut'un bizzat tayin ettiği generale karşı sorumluydu. Böylece Davut artık zor zamanlarda asker toplamak (yani ordu kurmak) için tek tek kabilelere bağımlı olmaktan kurtuluyordu. Davut kabilelere bağımlılık sorununu büyük oranda çözmüştü.

Davut peş peşe elde ettiği askeri zaferlerle Edom, Moav, Ammon, Suriye ve belki de Fenike topraklarını kendi egemenliği altına aldı. Böylece sınırları Mısır ırmağından (Nil değil, Ariş vadisinden), Mezopotamya'daki Fırat'a kadar uzanan bir imparatorluk kurdu. En kutsal nesneyi, yani Ahit Sandığı'nı Kudüs'e getirerek ve iki baş-kâhinini burada konumlandırarak Kudüs'ü, imparatorluğunun hem dinsel hem de siyasal merkezi yaptı. Söz konusu dünya içinde bu imparatorluk siyasal bir önem taşıyordu.

Kraliyet Ailesi

Anlattığımız bu dünyadaki hayat tarzının, olayların ve insanların *Kitabı Mukaddes*'in yaratılmasına nasıl etki ettiğini görmek için kraliyet ailesinin hikâyesine de bakmak gerekir. Bu insanların ilişkileri, çatışmaları ve siyasal saflaşmaları tarihin işleyişini ve böylece *Kitabı Mukaddes*'in yapısını etkiledi.

Davut'un çok sayıda eşinin olması, her biri birbirinin üvey kardeşi olan oldukça fazla sayıda çocuğa sahip olması anlamına geliyordu. Davut'un en büyük oğlu ve muhtemel varisi Amnon'du. *Davut'un Saray Tarihi*'nde, tüm zamanların en bildik cinsiyetçi anlatımlarından biri içinde, aktarıldığına göre Amnon, önce üvey kız kardeşi Tamar'a tecavüz etti ve sonra da onu kovdu. Tamar, Davut'un kızı ve Geşur prensesiydi. Tamar'ın öz kardeşi Avşalom, Amnon'u öldürerek intikam aldı. Amnon'un kral olma olasılığının ortadan kalkması, Avşalom'a, haksızlığa uğrayan kız kardeşinin intikamını almaktan daha büyük yarar sağladı – bu olay kendisine taht için mücadele etme şansı da vermiş oldu. Bu monarşik idarenin doğasıydı: aile ilişkileri ile siyasal ilişkiler birbirinden ayrılamaz. Avşalom, daha sonra babasına karşı ayaklandı. Kabilelerin askeri birlikleri Avşalom'a yardım etti, profesyonel ordu ise Davut'un yanında yer aldı. Sonuçta profesyoneller kazandı ve Avşalom öldürüldü.

Davut'un yaşlılık döneminde iki oğlu daha taht mücadelesi yaptı: en büyük oğullarından biri olan Adoniya ve Davut'un gözde eşi Bat-Şeva'dan doğan oğlu Süleyman. Bu iki oğul da sarayda bir destekçi gruba sahipti. Adoniya, öyle görünüyor ki, diğer prenslerin desteğini kazanmıştı. Üstelik kabilelerin askeri birliklerini yöneten general de onun yanındaydı. Süleyman ise annesi Bat-Şeva ile peygamber Natan'ın desteğini kazanmıştı; gerek Natan gerekse Bat-Şeva, Davut üze-

rinde nüfuzu olan kimselerdi ve Süleyman profesyonel ordunun generalini de kendi tarafına çekmişti.

Saraydaki bu saflaşmaya iki kişi daha katıldı ve onların söz konusu çekişmede taraf olması İsrail tarihi ve *Kitabı Mukaddes* için çok önemli sonuçlar doğurdu. Bunlar iki baş-kâhindi. Şilo'nun eski kâhinliğinden gelen ve muhtemelen Musa'nın torunu olan kuzey kâhini Aviyatar, Adoniya'yı destekliyordu. Yahuda kabilesinin sınırları içinde kalan Hevron'dan gelen ve muhtemelen Harun'un bir torunu olan Sadok ise Süleyman'ı destekliyordu.

Davut, Süleyman'ı seçti. Profesyonel ordunun da desteğiyle Süleyman savaşa gerek kalmadan zafer kazanmış oldu.

Davut'un ölümünden sonra Süleyman, üvey kardeşi Adoniya'nın ve Adoniya'nın generali olan Yoav'ın idamını emretti. Ancak Süleyman, kâhin Aviyatar'dan bu kadar çabuk kurtulamadı. Kral bir baş-kâhini idam ettiremezdi. Ancak Süleyman, tahttaki vekâletine karşı olan kişilerin etki ve güçlerini devam ettirmesine de izin veremezdi. Bu nedenle Süleyman, Aviyatar'ı Kudüs kâhinliğinden ve Kudüs'ten kovdu. Onu başkentin bir kaç kilometre uzağındaki küçük bir köye, Anatot'a sürgüne gönderdi.

Süleyman'ın İmparatorluğu

Kral Süleyman bilgeliğiyle ünlüdür. *Kitabı Mukaddes*'in onu sunduğu portre içinde Süleyman, babası Davut'un yaptığı gibi savaş alanlarındaki başarıyla değil, diplomatik ve iktisadi yetenekleri sayesinde krallığının güçlü ve zengin niteliğini korumuş gibi görünmektedir. Evlilik diplomasisi konusunda Süleyman babasını geçti. *Kitabı Mu-*

kaddes kayıtlarına göre Süleyman yediyüz kral kızını eş olarak aldı (üçyüz de cariyesi vardı). Bunun bir mübalağa olduğunu kabul etsek bile yine de bu ifadeler, politik evliliklerin Süleyman'ın siyasetinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. İsrail'in coğrafi konumu sebebiyle sahip olduğu avantajları da değerlendirerek, Asya ve Afrika'da ticaret yapmaya devam etti. Büyük miktarlarda altın ve gümüş biriktirdi. Kudüs'te bir Mabet[†] [*Bet-Amikdaş*] yaptırdı ve Ahit Sandığı'nı buraya yerleştirdi. Bu hamle, başkent olmasının yanı sıra, ulusun dinsel merkezi olarak Kudüs imgesini oldukça güçlendirdi.

Mabet çok da etkileyici bir büyüklükte değildi, yalnızca altmış arşın yüksekliğinde ve yirmi arşın genişliğindeydi. Bir arşın, insanın dirseğinden elinin ikinci parmağının boğumuna kadar olan kol uzunluğudur, yani yaklaşık olarak 45 cm.'dir. Büyük olması gerçekten önemli değildi, çünkü kâhinler dışında kimsenin İsrail Mabedi'ne girmesine izin verilmiyordu. Merasim ve kurbanlar, Mabet'in girişinde bulunan avluda gerçekleştirilirdi. Mabet'in etkileyici yönü fiziksel özelliklerinden çok ve içindekilerdi. Duvarları sedir ağacıyla kaplanmıştı. Mabet'in içi iki odaya ayrılmıştı; dıştaki oda *Kutsal,*[‡] içteki özel oda ise *Kutsallar Kutsalı*[٧] diye adlandırılmıştı.

[†] Türkçe *Kitabı Mukaddes* tercümesinde Mabet olarak anılan yapının adı İbranîcede "Kutsal Ev, Kutsiyet Evi" anlamına gelen *Bet-Amikdaş*'tır. Söz konusu ibadet merkezi Kudüs'te iki kez inşa edilmiş ve önce Kildaniler ve sonra da Romalılar tarafından yıkılmıştır –en.

[‡] İbranîce adı *Kodeş* olan bu "kutsal yer" *Bet-Amikdaş* [Mabet] ve *Mişkan*'ın [Buluşma Çadırı] içindeki ilk bölümdür (bkz. Çıkış 26:33) –en.

[٧] İbranîce adı *Kodeş Akodaşim* olan bu yer *Bet-Amikdaş* [Mabet] ve *Mişkan*'ın [Buluşma Çadırı] "en kutsal" bölümüdür. *Aron Aberit* [Ahit Sandığı] burada bulunurdu. I. Krallar 6:19'da buradan *Devir*, yani *Bet-Amikdaş*'ın en "iç oda"sı olarak söz edilir –en.

Kutsallar Kutsalı tam bir küp şeklindeydi; uzunluğu, genişliği ve yüksekliği yirmi arşındı [yaklaşık olarak dokuz metre –çn]. Burada iki muhteşem heykel, yani keruvlar[†] bulunmaktaydı. O dönemde keruvlar, daha sonraki sanat eserlerinde tasvir edilen, insanlara ok atıp âşık olmalarını sağlayan melek şeklindeki küçük çocuklar gibi değildi. Keruv, genellikle dört ayaklı bir hayvan vücuduna, bir insan başına ve kuş kanatlarına sahip olan bir sfenksti. Mabet'in keruvları zeytin ağacından oyulmuş ve altınla kaplanmıştı. Bunlar put değildi. Tanrı'nın görünmez bir biçimde üzerine oturduğu taht makamıydı. Odanın ortasında, keruvların kanatları altında, İsrail'in en kutsal nesnesi, içinde On Emir levhalarının bulunduğu altın bir kutu, yani Ahit Sandığı vardı.

Süleyman, Mabet'in yanı sıra bir dizi inşa faaliyetine daha girişti. Kendisi için Mabet'ten daha büyük bir saray inşa ettirdi. Ayrıca ülkenin dört bir yanına surlar yaptı.

Kitabı Mukaddes, Kral Süleyman'ı kadim Yakındoğu'nun büyük hükümdarlarından biri olarak tasvir eder. Söz konusu dünyayı anlayabilmek ve özellikle de buradaki yaşamı etkileyen siyasal meseleleri hissedebilmek için, öncelikle bu ülkenin coğrafi yapısı hakkında iyi bir bilgi sahibi olmak gerekir. Daha sonra siyasal ve iktisadi dina-

---

[†] İbranîce adı *Keruvim* (tekil *Keruv*) olan bir melek cinsidir ve *Tora*'da anıldığı yerlerde ve işlevleriyle hem zarar verici hem de yaşam veren güçleri temsil eder. TEKVİN 3:24'te insanın bahçeyi keşfedip bir şekilde buraya girmesini engellemek için Eden'in doğusuna yerleştirilmişlerdir ve Yaşam Ağacı yolunun koruyuculuğunu yapmaktadırlar; ÇIKIŞ 25:20'de ise içinde İsraillilerin yaşaması için yapılmış antlaşmanın işareti olan tanıklık levhalarını barındıran Ahit Sandığı'nın üzerinde kanatlarını germiş ibadet eder biçimde tasvir edilmektedirler –en.

miklere karşı gerçek bir hassasiyet gösterilmelidir. Sonra da çoğu insanın *Kitabı Mukaddes*'teki en sıkıcı bölümler olarak kabul ettiği metinler dikkatle okunmalıdır: arazi listeleri, inşa planları ve komşu ülkelerdeki siyasal gelişmelerle ilgili bilgiler. Bence bunlara ilişkin en iyi çözümlemeyi yapan kişi Amerikalı *Kitabı Mukaddes* uzmanı Baruch Halpern'dir. Ben de, *Kitabı Mukaddesi* kimin yazdığına ilişkin birkaç önemli noktada ulaştığım sonuçları, Halpern'in anlayışını *Kitabı Mukaddes*'in siyasal tarihine uygulayarak elde ettim. Ayrıca Halpern'in, Süleyman'ın siyasal dünyasıyla ilgili çözümlemelerinde etkileyici olan şey, bu görüşlerini 1972 yılında Harvard'da bir üniversite öğrencisiyken ve henüz yirmi yaşındayken yazmış olmasıdır. Halpern, Süleyman'ın yürüttüğü iç ve dış politikanın, ülkenin birliğini tehdit ettiğini kanıtladı.

Ülkenin İkiye Bölünmesi

Şunu unutmamalıyız ki, İsraillilerin yaşadığı bu ülke daha önceleri, birisi kuzeyde diğeri güneyde olmak üzere iki ayrı krallığa aitti ve Kuzey Krallığı kabilelerden oluşmaktaydı. Eski kabile ayrılıkları ve daha önce var olan bağımsız Kuzey Krallığı'nın hatırası Davut ve Süleyman zamanında da varlığını devam ettirdi. Bununla birlikte Süleyman'ın yürüttüğü politikaların çoğu, kuzeylileri krallığa yardımcı olmaya teşvik etmek yerine, krallıktan uzaklaştırmıştır.

Öncelikle Süleyman kuzey toplumunun baş-kâhini olan Aviyatar'ı sürmüştü. Yine, elbette, İsrail'de kuzeyli ve güneyli herkesin ödediği vergiler vardı; ancak Halpern'in de işaret ettiği gibi, inşa faaliyetleri kayıtlarına göre Süleyman, vergi gelirlerini, eşitsiz bir biçimde güneydeki askeri savunma giderleri için harcamıştı. Süleyman, kendi

kabilesi olan Yahuda'nın, Mısır'ın askeri tehdidinden korunmasını sağlıyordu. Buna karşın Suriye o dönemde onun imparatorluğundan ayrılmış ve Süleyman, bu gerçek ve yakın Suriye tehdidine karşı kuzey kabilelerine bir koruma sağlamamıştı. Kuzey halkı güneydekilerin güvenliği için vergi ödüyordu.

Süleyman'ın Kuzey İsrail'e yönelik yürüttüğü politikanın bir örneği de şu olaydır: Mabet ve saray inşası konusunda Süleyman, kayınpederi ve aynı zamanda Fenike kralı olan Tireli Hiram'dan yardım aldı (Aslında kadim Yakındoğu'nun neredeyse bütün kralları, Süleyman'ın kayınpederi olmalı). Hiram, Lübnan'ın sedir ağaçlarını ve 120 talant altını Süleyman'a tahsis etti. Süleyman da bunun karşılığı olarak Kuzey İsrail topraklarındaki yirmi şehri içeren geniş bir bölgeyi Fenike kralına devretti. Bu davranışı, Süleyman'ın kendi başkentini tamamen kuzeyden ödün vererek kurduğunu gösteriyordu.

Süleyman'ın politikalarından özellikle birisi, kabile sisteminin yapısını bozdu. Süleyman, her biri, yılın bir ayı Kudüs'teki sarayın yiyecek ihtiyacını karşılayacak oniki idari bölge tesis etti. Söz konusu oniki yeni bölgenin sınırları, mevcut olan oniki kabilenin sınırlarıyla uyuşmuyordu. Süleyman, her bir idari bölgenin yöneticisini kendisi atadı. Bu kendi çıkarına uygun olan bir hamleydi. Süleyman'ın uygulaması, Birleşik Devletler başkanının mevcut elli eyaletle aynı olmayan ve seçilmiş yöneticiler ve yasa-koyucular yerine siyasal kaygılarla atanmış yöneticilerce idare edilen elli yeni vergi bölgesi tesis etmesine benzetilebilecek bir girişimdi. İşlerin daha da kötüleşmesine neden olan şey, Süleyman'ın toprakları yeniden taksim etme politikasının yalnızca kuzey için geçerli olmasıydı. Oniki yeni bölge, Yahuda kabilesinin topraklarını içermiyordu.

Eğer bütün bu uygulamalar, halkı, krallarının Kudüs'ten yönetilen

güçlü bir merkezi yönetim uygulamak istediği konusunda ikna edememişse, Süleyman'ın başvurduğu yeni bir iktisadi politika bu konudaki şüpheleri tamamen ortadan kaldırmış olmalı: ve nihayetinde Süleyman "*missîm*"i uygulamasını başlattı. *Missîm* terimi İbranîce'de, parayla değil de kol emeğiyle ödenen bir vergi türünü ifade eder. Bu uygulama vatandaşlara, yılda bir ay devlet için çalışma yükümlülüğü getiriyordu. Daha önce Mısır'da köle olarak yaşadıklarına ilişkin bir inanışa sahip olan bir halk, yani İsrail halkı üzerine konuştuğumuzu hatırlarsak, zorunlu çalışmaya ilişkin yükümlülükler getiren bir kanun bu insanlar için kabullenilmesi oldukça zor bir şeydi.

Bu kanundan ne kadar nefret edildiğine ilişkin iki ipucuna sahibiz. İlk ipucu, Çıkış kitabının yazarlarından birinin, İsrailli köleleri denetleyen Mısırlıları her zamanki ifadeyle "angaryacılar [vergi memurları]" şeklinde değil de, "*missîm* memurları" diye adlandırmasıdır. Bunu yazan kişinin kimliğini sonraki bölümde tespit edeceğim. Ama onun, kraliyet ailesinin dostu olmadığını şimdiden söyleyebilirim.

İkinci ipucu ise Süleyman'ın ölümünden hemen sonra gerçekleşen bir olaydır. Kuzey kabilelerinin onun politikalarından duyduğu her türlü hoşnutsuzluğa karşın Süleyman, ulusu bir arada tutabilecek kadar güçlü bir kral olmuştu ve kuzey kabileleri, onun hükümdarlığı boyunca krallıktan ayrılmamışlardı. Ancak Süleyman öldüğünde onun yerine geçen oğlu Rehavam, birleşik krallığı bir arada tutmak için gerekli özelliklerden yoksundu. Rehavam, taç giyme töreni için kuzeyin önemli kentlerinden biri olan Şekem'e gittiğinde, kuzeyli liderler kendisine, babasının politikalarını devam ettirmek isteyip istemediğini sordular. Rehavam da aynı politikaları devam ettireceğini söyledi. Bunun üzerine kuzey kabileleri krallıktan ayrıldı. Bu insanları kızdıran şeyin ne olduğuna ilişkin bir gösterge, daha önce andığım şu

olaydır: ayaklanmanın ilk eylemi Rehavam'ın memurlarından birinin ölünceye kadar taşlanmasıydı. Taşlanan bu adam, *missîm*-başıydı.

Böylece Rehavam yalnızca Yahuda'yı (ve Yahuda sınırları içinde olan Benyamin kabilesini) yönetti. İsrail'in diğer kabileleri Yarovam adında bir adamı kral olarak seçti. Davut'un imparatorluğu artık iki ülke haline gelmişti: kuzeyde İsrail, güneyde ise Yahuda. Biz bu iki krallıktaki yaşamı, özellikle de dinsel yaşamı incelemeliyiz ve böylece Kitabı Mukaddes'in yazarlarından ikisini tespit edebileceğiz.

İsrail ve Yahuda

İki kralın isimleri arasındaki benzerlik (Rehavam ve Yarovam) bir rastlantı değildir. Her iki isim de İbranîce'de, "ulusun/halkın yükselişi/yayılışı" anlamına gelebilir. Açıkça her iki kral da daha önce birleşik olan ulustan kendi paylarına kalan kısmı genişletme yönündeki niyetlerini yansıtan bu taht isimlerini seçmişti. Rehavam, krallığını, Davut Şehri olan Kudüs'ten yönetti. Yarovam ise Şekem'i yeni kuzey krallığının başkenti yaptı.

Ülkenin siyasal olarak ikiye ayrılmasının, din açısından da önemli sonuçları vardı. Din, devletten ayrı olarak düşünülemezdi. Kudüs ülkenin hem siyasal başkenti hem de dinsel merkezi olagelmişti. Bu nedenle İsrail kralı Yarovam oldukça zor bir durumdaydı. İsrail ve Yahuda iki ayrı ülke haline gelebilirdi, ancak bu iki ülke hâlâ aynı dini paylaşıyordu. Her iki krallık da Tanrı Yahve'ye ibadet ediyordu. Her ikisi de patriyarklar, esaret, Mısır'dan çıkış ve Sina Çölü'nde bir dağda yaşanan tecrübelerle ilgili inanç ve geleneklere sahipti. Mabet, Ahit Sandığı ve dinin baş-kâhini Kudüs'te bulunuyordu. Bu, Yarovam'ın

yönettiği halkın büyük bir çoğunluğunun, en azından bayramlarda ve bir dizi başka özel zamanlarda Yahuda'nın sınırlarına girmesi ve ülkenin hayvanlarının ve ürünlerinin önemli bir kısmını kurban için yanlarında götürmesi anlamına geliyordu. Bu insanlar, *Davut* Şehri'ne gidecek, *Süleyman* Mabedi'nde dua edip kurban kesecek ve Kral *Rehavam*'ı, gerçekleştirilen faaliyetlerin merkezinde görecekti. Bu senaryo, Yarovam'ın kendisini rahat ve güvende hissetmesine engel oluyordu.

Yarovam, insanların Kudüs'e gitmelerini engellemek için yeni bir din yaratamazdı. Bunun üzerine o da ortak dinin yeni krallıkta uygulanacak ulusal bir *versiyon*'unu inşa etti.

Böylece Yahuda Krallığı gibi İsrail Krallığı da Yahve'ye ibadet etmeye devam etti; ancak Yarovam, yeni dinsel merkezler, yeni bayramlar, yeni kâhinler ve yeni dinsel simgeler oluşturdu. Kudüs'ün yerine geçen yeni dinsel merkezler, Dan ve Beytel [Bet-El] şehirleriydi. Dan, İsrail'in en kuzeyinde, Beytel ise en güneyinde bulunuyordu. Aslında Beytel, İsrail-Yahuda sınırında yer alan Kudüs'ün çok yakınındaydı; Kudüs'te ibadet etmeyi düşünen herhangi bir İsrailli, Kudüs'e kadar fazladan –üstelik yokuş yukarı– bir yolculuk yapmak yerine, Beytel'de durmayı tercih edecekti.

Yarovam'ın yeni ulusal dinsel bayramı sonbaharda, Yahuda'nın büyük bayramından bir ay sonra kutlanıldı. Kudüs'te bulunan iki altın keruv'un yerine koyulan yeni dinsel simgeler ise altından dökülmüş iki buzağıydı. Bu arada söz konusu sözcüğün pek çok tercümede eksik ve yetersiz bir anlam verecek şekilde kullanıldığını da belirtmeyelim. İbranîce metinde yer alan şekliyle sözcüğün anlamı, genellikle zayıf bir imgeyi çağrıştıran "buzağı"dan çok, bir kuvvet simgesi olan "genç boğa"dır. Buzağı ya da genç boğa genellikle, Kenanlıların en büyük tanrısı olan ve kendisinden "Boğa El" şeklinde söz edilen El'le

ilişkilendirilirdi. Dolayısıyla Yarovam'ın inşa ettiği bu yeni versiyonun, Yahve'yi bir şekilde El ile özdeşleştirdiğine inanmak için bazı nedenlerimiz var. Yahve ve El'in aynı oldukları düşüncesi, İsrail halkı ile Yarovam'ın krallığında hâlâ büyük bir nüfusa sahip olan Kenanlıların bir arada yaşamalarını sağlama açısından değerli bir kazanımdı.

Yarovam, altın buzağılardan birini Beytel'e, diğerini de Dan'a yerleştirdi. Bu oldukça etkileyiciydi, çünkü keruvlar gibi buzağılar da tanrının heykelleri değil, yalnızca görünmeyen Tanrı Yahve'nin taht kaidesiydi. Böylece Tanrı, Yahuda'da yalnızca Mabet'teki tahtın üzerinde otururken, İsrail'de kuzey sınırından güney sınırına kadar bütün ülkenin üzerinde taht kurmuş bir şekilde tasvir edilebilirdi.

Kral Yarovam'ın Kâhinleri

Yarovam'ın yeni krallık için kâhin seçimi çok önemliydi. Kuzeydeki Levililer Süleyman'ın idaresi altında oldukça acı çekmişti. Pek çoğu Süleyman'ın Fenike Kralı Hiram'a verdiği yirmi şehirde oturuyordu. En çok zarar görenler Şilolu Levililer'di. Hâkimler döneminde insanların en önemli ibadet yeri olan *Mişkan* ve Ahit Sandığı Şilo'da bulunuyordu. Şilolu bir kâhin, peygamber ve hâkim olan Samuel ilk iki kralı, yani Saul ve Davut'u görevlerine atamıştı. Şilolu kâhinlerden olan Aviyatar, Davut'un iki baş-kâhininden biriydi. Daha sonra Süleyman, taht için mücadeleye giriştiği kardeşine yardımcı olduğu gerekçesiyle Aviyatar'ı sürgün etmiş ve böylece Şilo kâhinliği Kudüs'teki etkinliğini kaybetmişti. İsrail'in bu eski kâhinlik teşkilatının üyelerinin Kudüs'teki kraliyet sarayının kendilerini dışlayıp ihanet ettiğini düşünmek için yeterince nedenleri vardı. Dolayısıyla krallıktan ayrılmayı ve Yarovam'ın kral olarak atanmasını teşvik eden kişinin,

Ahiya adlı *Şilolu* bir peygamber olması ilginç olabilir, ama şaşırtıcı değildir.

Şilolu kâhinler daha sonra da dışlanıp ihanete uğradı. Yarovam, onları ne Dan'da ne de Beytel'de görevlendirdi. **Hâkimler** kitabında anlatıldığına göre Dan'da Musa'nın torunları tarafından kurulmuş olan eski ve yerleşik bir kâhinlik teşkilatı vardı. Bu büyük bir olasılıkla oradaki faaliyetlerine devam etti. Yarovam, Beytel'deki altın buzağı sunağında görev yapmak üzere, aralarında Levili olmayanların da bulunduğu yeni kişiler atadı. *Kitabı Mukaddes*'teki bir *pasuk*'a göre Yarovam döneminde kâhinlik seçimi için kriter, Levili olup olmamak değil, kişinin bir boğa ve yedi koçla gelip gelmemesiydi.[Δ]

Şilolu kâhinler Yarovam'ın yeni dinsel yapısında yer bulamamıştı. Bu nedenle onlar da dinin simgeleri olan altın buzağıları sapkınlık olarak değerlendirip kınadılar. Yarovam'ı kral olarak tayin etmesiyle tanınan Şilolu peygamber Ahiya'nın, bu sapkınlık nedeniyle Yarovam ailesinin başarısızlığa uğrayacağı kehanetinde bulunduğu söylenir. Levi kabilesinin diğer kabileler gibi kendilerine ait bir toprağı olmadığı için, Şilo'daki ya da İsrail'in herhangi bir başka yerindeki Levililer'in iki seçeneği vardı. Yahuda'ya gidip kâhinlik hiyerarşisi içinde bir yer edinmeye çalışabilirlerdi ya da İsrail'de kalacak, ya iki büyük dinsel merkezin dışında bir takım dinsel hizmetler vererek ya da insanların cömertliğine bel bağlayarak ne kazanabiliyorlarsa o kadar geçimlik kazanacaklardı. Eğer Şilolu kâhinler gerçekten Musa'nın torunlarıysa onların şu andaki konumları, yani herhangi bir mevkie sahip olamamaları, onlar için üzücü bir durum olmalıydı. Dün ulusun liderliğini yaparken, bugün fakir ve topraksız bir bağımlılığa mahkûmdular.

Δ Bkz. II. **Tarihler** 13:9 –çn.

İsrail Krallığı'nın Yıkılması

Ulusun kendisi artık birbiriyle ilişkili ancak ayrı iki ulus haline gelmişti. Ortak bir dilleri, paylaştıkları bir gelenek hazinesi ve aynı olmasa bile benzer dinsel ifade biçimleri vardı. İki krallığın sahip olduğu toplam alan yine de çok küçüktü. Onların yönetimi altındaki diğer topraklar ise bir hayli azalmıştı. Suriye ve Fenike, daha Süleyman zamanında imparatorluktan ayrılmıştı. Krallığın ikiye bölünmesinden sonra Yahuda, doğu sınırında bulunan Edom'u yaklaşık yüz yıl boyunca denetimi altında tuttu; Edom daha sonra isyan etti ve bağımsızlığını kazandı. İsrail ise yine benzer bir süre boyunca Moav'ı yönetti; Moav da daha sonra isyan edip bağımsızlığını elde etti. İsrail ve Yahuda, Mısırlılar ve Asurlular gibi güçlü uluslara karşı savunmasız iki küçük krallık olarak kaldı (kitabın sonundaki haritaya bakınız).

İsrail'de monarşi düzensiz bir hal aldı. Hiçbir kraliyet ailesi tahtı birkaç nesilden fazla elinde tutamıyordu. İsrail Krallığı'nın ömrü iki yüzyıl oldu. Daha sonra Asur İmparatorluğu, MÖ 722 yılında İsrail'i işgal etti ve bir krallık olarak varlığını sona erdirdi. Halk dağıtıldı. Asurlular çoğu İsrailliyi Asur İmparatorluğu'nun değişik bölgelerine sürgün etti. Sürgündeki İsrailliler, *İsrail'in kayıp on kabilesi* olarak bilinir. Büyük bir olasılıkla, yaklaşan Asur güçlerinden kurtulmak için İsrail'den güneye, yani Yahuda'ya kaçan çok sayıda sığınmacı vardı.

Yahuda'da monarşi son derece sağlam bir biçimde varlığını sürdürmekteydi; bu tarihin gördüğü en uzun süre hüküm süren hanedanlardan biriydi. İsrail'in yıkılmasından sonra Yahuda yüz yıldan uzun bir süre daha varlığını devam ettirdi.

Biz, bu iki krallığın yan yana var olduğu ikiyüz yıllık süre içinde yaşayan iki yazarı arıyoruz. Her iki yazar da ulusun hikâyesinin bir

versiyonunu yazdı. Her iki metin de *Kitabı Mukaddes*'in bir parçası haline geldi. *Kitabı Mukaddes*'teki olayların gerçekleştiği erken dönemlerin ve dünyanın bir portresini çizdiğimize göre, artık bu iki *Kitabı Mukaddes* yazarının kimliğini tespit etmeye hazırız.

İKİNCİ BÖLÜM

YAHVİST VE ELOİST METİNLER (J ve E)



İki İpucu Birleşiyor

Bir önceki bölümde anlattığım olayların üzerinden ikibinbeşyüz yıl geçtikten sonra, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığını bulmaya çalışan üç araştırmacı, birbirlerinden bağımsız olarak aynı şeyi keşfetti. Bu üç araştırmacıdan biri papaz, biri hekim ve bir diğeri ise profesördü. Her birinin yaptığı keşifler nihayetinde iki kanıtın bir araya gelmesiyle özetlenebilir: "tekrarlanma"lar ve Tanrı'nın adları. Onlar, *Kitabı Mukaddes*'teki pek çok hikâyenin açıkça iki versiyonunun olduğunu gördü: yaratılışla ilgili iki anlatı, İbrahim ve Yakup gibi patriyarklarla ilgili pek çok hikâyenin her birinin iki versiyonu ve benzerleri. Daha sonra, herhangi bir hikâyenin versiyonlarından birinde sıklıkla Tanrı'dan bir adla, diğer versiyonda ise başka bir adla bahsedildiğine dikkat ettiler.

Örneğin yaratılış söz konusu olduğunda *Kitabı Mukaddes*'in ilk *perek*'i, dünyanın nasıl yaratıldığına ilişkin bir versiyonu içermekte, ikinci *perek* ise [yaratılışta] neler olup bittiğine dair farklı bir versiyonla başlamaktadır.[1] Bu iki versiyon, pek çok yönüyle birbirine tıpatıp benzemekte, bazı noktalarda ise birbiriyle çelişmektedir. Ör-

---

[1] Yaratılış hikâyesinin birinci versiyonu TEKVİN 1:1-2:3'de ikinci versiyonu ise TEKVİN 2:4-24'de bulunmaktadır.

neğin aynı olayları farklı bir sırayla anlatırlar. Birinci versiyonda Tanrı, önce bitkileri, sonra hayvanları, sonra da erkeği ve kadını yaratır. İkinci versiyonda ise Tanrı ilk olarak *erkek*'i yaratır. Daha sonra bitkilerin yaratılışı gelir. Sonra erkeğin yalnız kalmaması için hayvanlar yaratılır. Erkek, hayvanlar arasında kendine uygun bir arkadaş bulamayınca en sonunda kadın yaratılır. Bu durumda şöyle bir tabloya sahibiz:

TEKVİN 1	TEKVİN 2
Bitkiler	Erkek
Hayvanlar	Bitkiler
Erkek ve Kadın	Hayvanlar
	Kadın

İki hikâye, neler olup bittiğine dair iki farklı resim sunmaktadır. Bu noktada üç araştırmacı, yaratılış hikâyesinin ilk versiyonunun yaratıcıyı sürekli –otuzbeş kez– Tanrı diye andığına işaret etti. İkinci versiyon ise onu sürekli –onbir kez– adıyla, yani *Tanrı Yahve* biçiminde anıyordu. Birinci versiyon yaratıcıyı asla Yahve olarak adlandırmıyordu; ikinci versiyon ise ona asla Tanrı demiyordu.

Daha sonra tufan ve Nuh'un gemisi hikâyesi gelmektedir ve bu hikâye de, bazen birbirinin sureti olan bazen de birbiriyle çelişen iki eksiksiz versiyon biçiminde ayrıştırılabilir.[2] Burada da yine bir versiyon ilahı sürekli olarak Tanrı biçiminde, diğer versiyon ise Yahve biçiminde adlandırmaktadır. Tanrı ile İbrahim arasında yapılan ahitle

2 Tufan hikâyesi iki versiyonun ayrıştırıldığı biçimde s. 76-80'de sunulacaktır.

ilgili hikâyenin de iki versiyonu bulunmaktadır.[3] Ve burada da ilah, bir versiyonda kendisini Yahve, diğer versiyonda ise Tanrı olarak tanıtmaktadır. Bu böyle devam eder. Ancak araştırmacılar, yalnızca sürekli kendini tekrar eden bir kitap ya da oldukça benzer hikâyelerin dağınık bir biçimde bir araya getirildiği bir derlemeyle karşı karşıya olmadıklarını gördüler. Böylece iki ayrı eserin söz konusu olduğunu ve *birinin* bu eserleri derleyip tek bir eser olarak bir araya getirdiğini keşfettiler.

Kaynakların Keşfi

Bu keşfe imza atan üç kişiden ilki Henning Bernhard Witter adında bir Alman papazdı ve keşfini 1711 yılında gerçekleştirdi. Onun kitabı çok az bir etki yaptı; daha doğrusu iki yüzyıl sonra, yani 1924 yılında yeniden keşfedilinceye kadar tamamen unutuldu.

İkinci araştırmacı ise Fransız tıp profesörü ve XV. Louis'in saray hekimi olan Jean Astruc'tü. Astruc bulgularını yetmiş yaşındayken Brüksel'de ve 1753 yılında da gizli olarak Paris'te imzasız bir biçimde yayımladı. Astruc'ün kitabı da çok kısıtlı bir etki yaptı. Belki de bir bilim adamının değil, bir tıp doktorunun elinden çıktığı için küçümsendi.

Ancak bir bilim adamı olan üçüncü bir kişi de aynı keşfi yapıp 1780 yılında bunu yayımlayınca dünya artık bunu göz ardı edemez oldu. Bu üçüncü şahıs, Almanya'da iyi tanınan ve saygı duyulan bir bilim adamı ve aynı zamanda bir papazın oğlu olan Johann Gottfried

---

[3] Tekvin 15 ve Tekvin 17.

Eichhorn'dü. Eichhorn, ilahı Tanrı olarak anan hikâyeler grubunu "E" diye tanımladı, çünkü bu metinlerde Tanrı için İbranîce El veya Eloim sözcükleri kullanılmıştı. Tanrı'yı Yahve olarak adlandıran hikâyeler grubunu ise "J" şeklinde tanımladı (çünkü Almanca'da J, Y gibi telaffuz edilmektedir).

Kitabı Mukaddes'te anlatılan erken dönem tarihinin, iki farklı kişinin yazdığı birbirinden farklı iki eserin birleştirilmesiyle oluşturulduğu düşüncesi yalnızca onsekiz yıl varlığını sürdürebildi. İnsanlar bu düşüncenin *Kitabı Mukaddes* ve din için ne gibi sonuçlar doğuracağını tam anlamıyla düşünme fırsatı bile elde edemeden, araştırmacılar *Kitabı Mukaddes*'in ilk beş kitabının *iki* yazar tarafından yazılmadığını keşfetti – aslında *dört* yazar söz konusuydu.

E'nin bir değil iki kaynak olduğu anlaşıldı. Bu kaynaklar Tanrı'yı Yahve olarak değil de Eloim şeklinde adlandırdıkları için tek bir kaynak gibi görülmüştü. Ancak araştırmacılar, Tanrı'yı Eloim şeklinde adlandıran bu hikâye grubu içinde de bazı "tekrarlanma"ların olduğuna dikkat çektiler. Bu grup içinde de üslup, dil ve ilgi farklılıkları bulunmaktaydı. Kısacası J ve E'nin keşfedilmesini sağlayan türden kanıtlar, şimdi de E'nin içinde saklı olan üçüncü bir kaynağın keşfedilmesini sağlamıştı. İlgi farklılıkları çok şaşırtıcıydı. Bu üçüncü hikâye dizisi özellikle *kâhinlerle* ilgiliydi. Kâhinlere ilişkin hikâyeleri, onlara ilişkin dinsel kuralları, ibadet, kurban, tütsü yakılması ve temizlikle ilgili meseleleri içeriyor, zamanlar, sayılar ve ölçülerle ilgileniyordu. Bu nedenle söz konusu kaynak Kâhinler Metni, –kısaca P– olarak anılmaya başlandı.

J, E ve P kaynakları, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın ilk dört kitabı –TEKVİN, ÇIKIŞ, LEVİLİLER ve SAYILAR– boyunca yayılmış ve bir bütünlük içinde ilerler biçimde bulunuyordu. Ancak son bölümlerdeki bir kaç

satır dışında beşinci kitapta, yani TESNİYE'de, bu üç kaynağa ilişkin hemen hemen hiçbir iz yoktu. TESNİYE diğer dört kitaptan tamamıyla farklı bir üslupta yazılmıştı. Bu farklılıklar tercümelerde bile açıkça görülebilir. Kullanılan sözcük dağarcığı farklıdır. Bir dizi tekrarlanan açıklama ve gözde ifadeler vardır. TESNİYE'de ilk dört kitabın bütün bölümlerinin bir tekrarı yer alır. Ancak ilk dört kitap ile TESNİYE arasında açıkça görülen çelişkiler de bulunmaktadır. Hatta On Emir'in bazı bölümleri bile farklıdır. Bu nedenle TESNİYE bağımsız ve dördüncü bir kaynak olarak görüldü ve D şeklinde adlandırıldı.

Musa'nın *Tora*'sının daha önce birbirinden ayrı olan dört eserden oluştuğunun keşfedilmesi tek başına, büyük bir sorun doğurmamalıydı. Zaten *Yeni Ahit* de her biri hikâyeyi kendi üslubuyla anlatan dört *İncil*'le –MATTA, MARKOS, LUKA ve YUHANNA– başlamaktaydı. O halde Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında *Eski Ahit*'in –yani *Tanah*'ın– da dört "öğreti"yle[†] başlayabileceği düşüncesine karşı neden böylesine düşmanca bir tepki gösterilmişti? Aradaki fark, *Tanah*'ın dört kaynağının, son derece incelikli bir şekilde bir araya getirilmesi ve yaklaşık ikibin yıl gibi uzun bir süre boyunca bunların Musa tarafından yazıldığına inanılmasıydı; kısacası yeni keşifler, eski ve kabul görmüş bir kutsal geleneğe açıkça karşı çıkıyordu. *Kitabı Mukaddes* araştırmacıları çok güzel bir şekilde dokunmuş olan bir giysiyi sökmekteydi ve kimse bu yeni araştırmaların nereye ulaşacağını bilmiyordu.

[†] Burada yazar önce *Gospel* daha sonda *gospel* yazıyor. Büyük harfle yazıldığında *İncil*'i anlatan bu sözcük küçük harfle yazıldığında "öğreti" anlamına geliyor ve böylece hem *İncil*'in dört hikâyeden oluşan yapısı hem de *Tora*'nın (kendi ilgi alanlarına sahip) dört ayrı yaklaşımın metinlerinin bir araya getirilmesiyle inşa edilişi hatırlatılıyor –en.

Nuh'un –iki kez anlatılan– Hikâyesi

Kitabı Mukaddes'in ilk kitapları, dünyadaki herhangi bir kitaptan daha sıradışı bir düzenleme tarzına sahiptir. Düşünün ki dört farklı kişi aynı konuda bir kitap yazmak için görevlendiriliyor, sonra bu dört farklı versiyon alınıp küçük parçalara ayrılıyor ve bu parçalar uzun, devamlılığı olan bir hikâye oluşturacak biçimde bir araya getiriliyor; daha sonra anlatımın tek bir kişi tarafından yapıldığı iddia ediliyor. Şimdi de bu kitabın araştırmacılara verildiğini ve onların da şu başlıklar etrafında yoğunlaştığını düşünün: (1) Bu kitabı bir kişi yazmamıştır. (2) Dört kişi yazmıştır. (3) Bu dört kişi kimdir? (4) Bu dört kitabı kim bir araya getirmiştir?

Bunun nasıl gerçekleştiğini daha iyi anlamak isteyen okuyucular için, Nuh'un gemisiyle ilgili *Kitabı Mukaddes* hikâyesini TEKVİN kitabında geçtiği şekliyle ve iki kaynağı yazı tipi değişimiyle ayrı ayrı gösterecek biçimde tercüme ettim. Tufan hikâyesi, J ve P kaynaklarının birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Az sonra okuyacağınız metinde J kaynağı *italik*, P ise düz olarak gösterilmiştir. Eğer bir kaynağı başından sonuna kadar okur, sonra tekrar başa dönerek diğer kaynağı okursanız, her biri kendine has sözcük dağarcığına ve ilgilere sahip olan, tamamlanmış ve devamlılığa sahip iki hikâyenin söz konusu olduğunu görebilirsiniz.

TUFAN (TEKVİN 6:5–8:22)

[Kâhinler Metni (P) düz, J *italik*]

TEKVİN 6

5. *Yahve yeryüzünde insanın kötülüğünün artmakta olduğunu gördü; (insanın) en derin düşüncelerinin yarattığı eğilimler, gün boyunca, sadece kötüyeydi.*
6. *Yahve yeryüzünde insanı yarattığına pişman oldu ve kalbinde ıstırap çekti.*
7. *Yahve "Yaratmış olduğum insanoğlunu yeryüzünden sileceğim – insandan evcil hayvanlara, yer hayvanlarına ve gökyüzündeki kuşlara kadar. Onları yaptığımı için pişmanım" dedi.*
8. *Fakat Nuh Yahve'nin gözünde beğeni bulmuştu.*
9. Bunlar Nuh'un soyudur: Nuh dürüst biriydi, kendi neslinde kusursuzdu. Nuh Tanrı'yla birlikte [Tanrı yolunda] yürüdü.
10. Nuh üç oğul babası oldu: Sam, Ham ve Yafet.
11. Dünya Tanrı'nın önünde yozlaşmıştı ve yeryüzü suçla dolmuştu.
12. Tanrı yeryüzünü gördü ve işte, yozlaşmıştı. Zira her vücut, yeryüzü üzerinde yolunu saptırmıştı.
13. Tanrı Nuh'a "Tüm vücutların sonu önüme geldi; çünkü yeryüzü (insanların) suçlarıyla doldu" dedi. "Bu yüzden onları yeryüzüyle birlikte yok edeceğim."
14. "Kendine servi [gofer] ağacından bir gemi yap. Gemiyi bölmelere ayır; içten ve dıştan ziftle sıva.
15. Onu şu şekilde inşa edeceksin: Geminin uzunluğu üçyüz arşın, genişliği elli arşın ve yüksekliği otuz arşın olacak.
16. Gemiye (ışık için) bir pencere yap ve üstteki açıklığı bir arşın (genişliğinde) olacak şekilde (eğik) olsun ve geminin kapısını da onun yanına yerleştir. (Gemiyi) Alt, ikinci ve üçüncü (güverteler olacak şekilde) yap.
17. Bana gelince, göklerin altında bulunan, yaşam nefesine sahip tüm vücutları helak etmek için yeryüzünün üzerine suları, tufanı getiriyorum. Yeryüzündekilerin hepsi helak olacak.
18. Ama seninle olan Ahit'imi [sana olan Söz'ümü] yerine getireceğim. Sen yanında oğulların, eşin ve oğullarının eşleriyle birlikte gemiye

gireceksin.
19. Her canlıdan, her vücuttan –seninle yaşatılmaları için her türden– ikişer taneyi gemiye getir; erkek ve dişi olsunlar.
20. Her türdeki kuştan, her türdeki çiftlik hayvanından ve her türdeki toprak hayvanından, (bunların) her birinden iki tanesi, yaşatılmak üzere sana gelecekler.
21. Sana gelince, yanına yenilir türdeki her yiyecekten al ve kendine depola. (Bunlar) hem sana hem de onlara yiyecek olacaktır."
22. Nuh Tanrı'nın kendisine emrettiği her şeyi yaptı – (Tam olarak) Böyle yaptı.

TEKVİN 7
1. *Yahve Nuh'a "Gemiye gel, sen ve tüm ailen" dedi, "Çünkü bu nesilde önümde dürüst olarak (sadece) seni gördüm."*
2. *"Her temiz hayvandan kendine, erkek ve eşi olmak üzere yedişer çift al. Temiz olmayan hayvanlardan ise, erkek ve eşi olmak üzere iki tane al.*
3. *Gökyüzünün kuşlarından da erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift al. Tüm yeryüzü üzerinde soyları (bu sayede) yaşasın.*
4. *Zira yedi gün sonra yeryüzü üzerine kırk gün kırk gece boyunca yağmur yağdıracağım. Yaratmış olduğum tüm varlığı toprağın yüzeyinden sileceğim."*
5. *Nuh Yahve'nin kendisine emretmiş olduğu her şeyi yaptı.*
6. Tufan yeryüzü üzerinde suyla gerçekleştiğinde Nuh altıyüz yaşındaydı.
7. *Nuh, oğulları, eşi ve gelinleriyle birlikte, tufanın sularından önce gemiye geldi.*
8. Temiz olan hayvanlardan, temiz olmayan hayvanlardan, kuşlardan ve toprakta hareket eden her canlıdan,
9. ikişer ikişer –Tanrı'nın Nuh'a emrettiği gibi erkek ve dişi olarak– Nuh'a, gemiye geldiler.
10. *Yedi gün geçti ve tufanın suları yeryüzündeydiler.*
11. Nuh'un yaşamının altıyüzüncü yılında, ikinci ayda, ayın onyedinci günüydü. O günde büyük derinliklerin tüm kaynakları yarıldı ve göklerin pencereleri açıldı.
12. *Yeryüzü üzerinde yağmur kırk gün kırk gece sürecekti.*

13. Nuh ve oğulları Sam, Ham ve Yafet, Nuh'un eşi ve oğullarının üç eşi de yanlarında olmak üzere gemiye tam olarak o günde girdi.
14. Onlar ve her türde vahşi hayvan, her türde çiftlik hayvanı, yeryüzü üzerinde hareket eden her türde toprak hayvanı ve her türdeki uçucular – her kuş (ve) her kanatlı (gemiye girdiler).
15. Yaşam nefesine sahip her vücuttan (hayvanlar), ikişer ikişer Nuh'a, gemiye geldiler.
16. Gelenler, Tanrı'nın ona (Nuh'a) emretmiş olduğu gibi erkek ve dişi olarak geldiler. *Ve Yahve onun (Nuh'un) ardından (geminin kapısını) kapattı.*
17. *Tufan yeryüzü üzerinde kırk gün süreyle varoldu. Sular çoğaldı, gemiyi kaldırdı ve (gemi) yeryüzünden yukarıya yükseldi.*
18. *Sular kabardı {kuvvetlendi} ve yeryüzü üzerinde fazlasıyla çoğaldı ve gemi suyun üzerinde sürüklenmeye başladı.*
19. *Sular yeryüzü üzerinde çokça kabardı ve gökyüzünün tümü altındaki bütün yüksek dağlar örtüldü.*
20. *Sular yukarıya doğru onbeş arşın kabardı ve yüksek dağları aştı.*
21. Ve yeryüzünde hareket eden her vücut –uçucu, çiftlik hayvanı, vahşi hayvan ve yeryüzü üzerinde kümelenen her küçük boyutlu hayvan– ve tüm insanlar helak oldu.
22. *Karada bulunan ve yaşamı nefes sayesinde süren {içinde yaşam veren nefese sahip olan} her şey öldü.*
23. *(Ve Yahve) Toprak üzerindeki tüm varlığı tamamen sildi – insandan çiftlik hayvanına, kara hayvanlarından gökyüzünün kuşlarına kadar (hepsi) yeryüzünden tamamen silindiler. Ve sadece Nuh ve gemide onunla birlikte bulunanlar kaldı.*
24. Sular yeryüzü üzerinde yüzelli gün boyunca kabardı.

TEKVİN 8

1. Ve Tanrı Nuh'u ve gemide onunla birlikte bulunan tüm vahşi hayvanlarla tüm evcil hayvanları hatırına getirdi. Tanrı yeryüzü üzerinden bir rüzgâr geçirdi ve sular çekilmeye başladı.
2. Derinliklerin kaynaklarına ve göklerin pencerelerine set çekildi. *Göklerden (yağan) yağmur sona erdi.*

3. *Sular yeryüzü üzerinden çekilmeye başladı* ve sular sürekli çekilerek yüzelli günün sonunda (belirgin bir biçimde) azaldı.
4. Ve yedinci ayda ayın onyedinci gününde gemi Ararat Dağları'nın üzerinde karaya oturdu.
5. Sular onuncu aya kadar azalmaya devam etti. Onuncu ayda, ayın birinde, dağların zirveleri göründü.
6. *Kırk gün geçtikten sonra Nuh, yapmış olduğu geminin penceresini açtı.*
7. Kuzgunu dışarı gönderdi ve (kuzgun) sular yeryüzü üzerinden kuruyana kadar çıktı ve döndü.
8. *(Nuh) Suların toprak yüzeyinde hafifleyip hafiflemediğini görmek için güvercini yanından gönderdi.*
9. *Güvercin ayağını koyabileceği bir yer bulamadı ve ona (Nuh'a), gemiye geri döndü; zira tüm yeryüzü üzerinde (hâlâ) su vardı. (Nuh) Elini uzattı ve onu alarak kendisine, gemiye getirdi.*
10. *Başka bir yedi gün daha bekledi ve güvercini bir kez daha gemiden gönderdi.*
11. *Güvercin akşam vakti ona geldi ve işte ağzında yeni koparılmış bir zeytin dalı vardı. Nuh böylece suların yeryüzü üzerinden alçaldığını anladı.*
12. *Başka bir yedi gün daha bekledi ve güvercini (tekrar) gönderdi. (Güvercin) ona bir daha dönmedi.*
13. Ve (Nuh'un yaşamındaki) Altıyüzbirinci yılda, birinci ayda, ayın birinde yeryüzündeki sular çekildi. *Ve Nuh geminin kapağını açtı ve toprağın yüzeyinin kurumaya başladığını gördü.*
14. Ve ikinci ayda, ayın yirmiyedinci gününde, yeryüzü kurudu.
15. Tanrı Nuh'a (şunları) söyleyerek konuştu,
16. "Gemiden çık – sen ve seninle birlikte eşin, oğulların ve oğullarının eşleri.
17. Yanındaki tüm canlıları –gerek kuş, gerek çiftlik hayvanı, gerekse de yeryüzü üzerinde hareket eden toprak hayvanı olsun– tüm vücutları yanında çıkar. Yeryüzünde kaynaşsınlar ve yeryüzü üzerinde üreyerek çoğalsınlar."
18. Ve Nuh, yanında oğulları, eşi ve oğullarının eşleriyle çıktı.
19. Her vahşi hayvan, her toprak hayvanı ve her kuş, yeryüzü üzerinde hareket eden her şey aile aile gemiden çıktı.
20. *Nuh Yahve'ye bir sunak { mizbeah} inşa etti. Her temiz çiftlik hayvanından*

ve her temiz kuştan (bir miktar) aldı ve sunakta {mizbeah} yükselen sunular {tamamen-yakılan-korbanlar/(insanı) yücelten sunular} yaptı.

21. *Yahve güzel kokuyu kokladı ve Yahve Kalbi'ne {Kendi'ne} "Toprağı bir daha insanlar yüzünden lanetlemeyeceğim" dedi. "Çünkü insan kalbinin eğilimi çocukluğundan beri kötüdür. Tüm hayatı bir daha hiçbir zaman (şimdi) yapmış olduğum gibi vurmayacağım.*

22. *Yeryüzü var oldukça, ekim ve hasat, soğuk ve sıcak, yaz ve kış, gün ve gece (bir daha) işleyişlerini durdurmayacak.*

Her Kaynak Kendi Dilini Kullanıyor

Burada olduğu gibi, bir hikâyenin kendi içinde devamlılığı olan iki ayrı hikâyeye bölünebilmesinin mümkün olması bile başlı başına dikkat çekici bir durumdur ve bu, Metin Hipotezi için güçlü bir kanıttır. Bu görüngünün ne kadar etkileyici olduğunu görmek için yapılması gereken tek şey, söz konusu ikiye ayırma işlemini başka bir kitaba da uygulamaya çalışmaktır.

Ancak burada söz konusu olan yalnızca metnin iki ayrı hikâyeye bölünebilmesi değildir. Bu durumu böylesine güçlü kılan şey, her bir hikâyenin ısrarla kendi dilini kullanmasıdır. P hikâyesi (düz yazı tipiyle yazılan) ilahtan daima Tanrı şeklinde söz eder, J ise sürekli Yahve adını kullanır. P, hayvanların cinsiyetini, "erkek ve dişi" olarak belirtirken (TEKVİN 6:19; 7:9, 16), J, hem "*erkek ve dişi*" hem de "*erkek ve eşi*" (7:2) ifadesini kullanır. P, her şey "helak oldu" derken (6:17; 7:21), J her şey "*öldü*" der (7:22).

Bu iki versiyon yalnızca terminoloji bakımından birbirinden ayrılmaz. Hikâyenin önemli ayrıntıları konusunda da hemfikir değildirler. P'ye göre bütün hayvan türlerinden bir çift, J'ye göre ise temiz hayvanlardan yedi, temiz olmayan hayvanlardan ise bir çift gemi-

ye alınmıştır ("Temiz," kurbana elverişli olma anlamına gelmektedir. Örneğin koyun temiz, aslan ise temiz değildir). P tufanın bir yıl (370 gün), J ise kırk gün kırk gece sürdüğünü söylemektedir. P'ye göre Nuh (tufandan sonra) dışarıya bir kuzgun göndermiştir. J bunun bir güvercin olduğunu söyler. P açıkça Nuh'un yaşıyla, tarihlerle, zamanlar ve arşın cinsinden ölçülerle ilgilenmekte, J ise bu konulara ilgi göstermemektedir.

Belki de J ile P arasında en dikkat çeken ayrılık, Tanrı'yı farklı şekillerde tasvir etmeleridir. Burada söz konusu olan yalnızca Tanrı'yı değişik adlarla anmaları değildir. J, yaptığı şeylerden üzüntü duyan bir ilah portresi çizmekte (6:6-7); bu ise, kadiri mutlak ve alimi mutlak bir Tanrı'nın geçmişte yaptığı işlerden dolayı pişmanlık duyup duyamayacağı gibi ilginç teolojik soruların doğmasına neden olmaktadır. J, ıstırap çeken (6:6), geminin kapısını bizzat kendisi kapayan (7:16) ve Nuh'un sunusunu koklayan (8:21) bir Tanrı tasvir etmektedir. J'nin bu insanbiçimci özelliği P'de neredeyse tamamen kaybolur. P'de Tanrı, evrenin üzerindeki aşkın bir denetçi olarak kabul edilmektedir.

İki tufan hikâyesi de birbirinden ayrılabilir nitelikte olmakla birlikte, kendi içinde bütünlüğe sahiptir. Her ikisi de kendine ait bir dile, kendi ayrıntılarına, hatta kendi Tanrı tasavvuruna sahiptir. Dahası bu iki kaynak hakkında söylenebilecek şeyler bu kadarla da sınırlı değildir. J'nin tufan hikâyesinde kullandığı dil, ayrıntılar ve Tanrı tasavvuru, diğer J hikâyelerindeki dil, ayrıntılar ve Tanrı tasavvuruyla uyum içindedir. P'nin tufan hikâyesi de diğer P hikâyeleriyle uyum içindedir ve bu böylece devam eder. Araştırmacılar her bir kaynağın, hikâyeler, şiirler ve dinsel kuralların bir araya getirildiği tutarlı derlemeler olduğunu keşfetti.

Keşfin Eşiğinde

Dört ayrı ve kendi içinde tutarlı metnin bulunduğuna ilişkin keşif, "Metin Hipotezi" olarak anılmaya başlandı. Bu süreç aynı zamanda "Üst Eleştiri (Derin Tenkit)" şeklinde de adlandırıldı.[4] Onsekizinci yüzyılda üç kişinin fikri olarak başlayan şey, ondokuzuncu yüzyılın sonunda *Kitabı Mukaddes*'e dair araştırmalar üzerinde egemen oldu.

Bakış açısına bağlı olarak ya oldukça ileri ya da gerçekten ziyadesiyle yetersiz olan bu aşamaya ulaşmak için ipuçlarının birleştirilmesi yüzyıllar almıştı. Bir yandan yüzyıllar boyunca kimse *Beş Kitap*'ın yazarının Musa olduğuna ilişkin benimsenmiş geleneğe muhalefet etmemişti, şimdiyse dindar olarak bilinen kişiler bile Musa'nın, yazar olmadığını söyleyebiliyor ve yazabiliyorlardı. Araştırmacılar, *Kitabı Mukaddes*'in ilk beş kitabını yazan en azından dört kişiyi tespit edebilmişlerdi. Ayrıca redaktör olarak bilinen oldukça yetenekli bir derleyen de söz konusuydu. O, söz konusu birbirinden ayrı metinleri, devamlılığı olan bir anlatı oluşturacak biçimde tek bir eser çatısı altında birleştirme ve düzenlemeye muktedir biriydi.

Öte yandan *Kitabı Mukaddes*'in kökenlerini araştıran bu kişilerin

---

4 "Üst Eleştiri" ifadesi, bu türden çalışmaları, "Alt Eleştri" diye adlandırılan metinsel çalışmalardan ayırmak için kullanılmıştır. Metinsel çalışmalarda, bir bilim adamı günümüze ulaşan bir dizi eski elyazmasını –İbranîce Masoretik metin, Yunanca metin, Vulgate (Latince nüsha), Aramca nüsha ve son olarak Kumran nüshası ("Ölü Deniz Yazmaları") ve diğerleri– birbiriyle karşılaştırır. Nüshalar arasında farklılık olduğunda, bilim adamı hangi nüshanın özgün, hangisinin yazıcı hatası veya tahrif eseri olduğunu tespit etmeye çalışır. *Kitabı Mukaddes* yorumları için cazip ve önemli olan bu çalışma, kaynaklara ilişkin çalışmalarda söz konusu olan içerik ve tarih çalışmalarından ziyade yalnızca metindeki sözcüklerle ilgilendiği için "alt" olarak değerlendirilir (bu olumsuz bir anlamda kullanılmamaktadır).

ulaştıkları nokta yalnızca keşfin eşiği niteliğindeydi. Onlar, bir muammanın var olduğunu görebilmiş ve bu muammanın ne kadar karmaşık olabileceği hakkında bir fikir sahibi olmaya başlamışlardı. Bu kişilerin, dört metnin ve bir redaktörün varlığını tespit ettikleri doğrudur, ancak bu dört metni kim yazdı? Yazarlar ne zaman yaşadı? Amaçları neydi? Birbirlerinin çalışmalarından haberdar mıydılar? Kutsal ve güvenilir bir *Mukaddes Kitap* yazdıklarının farkında mıydılar? Ve gizemli redaktöre gelince: söz konusu olan tek bir kişi miydi, yoksa birkaç kişinin yer aldığı bir çalışma mıydı? Bu kişiler kimdi? Bu metinleri neden böylesine karmaşık bir şekilde birleştirdiler? Bu soruların yanıtları *Kitabı Mukaddes*'in sayfaları arasında ve Ortadoğu'nun toprakları altında yatmaktadır. Seleflerim ve ben, hem *Kitabı Mukaddes*'i hem de Ortadoğu'yu inceleyerek, bu sayfalardaki hikâyelerin, o dönemin dünyasıyla nasıl da ilişkili olduğunu tespit ettik.

İki Ülke, İki Yazar

İlk iki kaynağı, yani J ve E'yi bundan önceki bölümde genel hatlarını verdiğim dönemde yaşayan iki kişi kaleme aldı. Bu iki kişi o dönemin yaşam tarzı, büyük olayları, politikaları, dinsel durumları ve felaketlerinden etkilenmişti. Bu bölümde bunu kanıtlamak ve J ve E'yi yazan kişilerin kim olduğunu tespit etmek istiyorum.

Öncelikle J'nin yazarı Yahudalı, E'nin yazarı ise İsrailli'ydi. Benden önceki birçok *Kitabı Mukaddes* araştırmacısı bunu belirtmişti; ancak burada yeni olan şey benim bu konuda daha önce ortaya atılanlardan daha güçlü bir kanıtlar bütünü sunma; yazarların kimliği konusunda daha kesin bilgi verme ve özellikle *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinin bu iki kişi ve onların yaşadıkları dünyanın olaylarıyla ne kadar

bağlantılı olduğunu gösterme niyetinde olmamdır.

Kitabı Mukaddes'in ilk kitaplarındaki farklı hikâyelerde Tanrı'nın değişik adlarla anıldığı olgusu, doğal olarak tek başına hiçbir şey kanıtlamamaktadır. İngiltere Kraliçesi hakkında yazı yazan bir kişi de onu bazen kraliçe bazen de II. Elizabeth şeklinde anabilir. Ancak daha önce de söylediğim gibi, *Kitabı Mukaddes*'in ilk beş kitabında Tanrı'nın farklı adlarının sıralanmasında şüphe uyandıran bir şey vardır. İki farklı ad, yani Yahve ve Eloim, "tekrarlanma"nın söz konusu olduğu hikâyenin iki versiyonun her birinde düzenli bir şekilde sıralanmaktadır. Eğer Eloim (E) hikâyeleri ile Yahve (J) hikâyelerini birbirinden ayırırsak, E hikâyelerinin İsrail'le, J hikâyelerinin ise Yahuda'yla ilişkisi olan biri tarafından yazıldığını gösteren tutarlı ipuçları elde edeceğiz.[5]

J Yahuda'dan, E İsrail'den Gelir

İlk olarak hikâyelerin geçtiği yerler meselesi karşımıza çıkar. Tekvin kitabında, Tanrı'yı *Yahve* olarak adlandıran hikâyelere göre, İsrailliler'in atası olan İbrahim, Hevron'da yaşamıştır.[6] Hevron, Yahuda kabilesinin en önemli şehri, Kral Davut zamanında Yahuda'nın başkenti ve Davut'un Yahuda baş-kâhini olan Sadok'un da memleketiydi.

Yahve, İbrahim ile yaptığı ahitte, İbrahim'in torunlarının "Mısır ırmağından ... Fırat ırmağına kadar" olan topraklara sahip olacağına

5 Tanrı'nın adları ilk ipucudur; ancak tek ipucu bu değildir. Örneğin E kaynağı Horev'de bulunan Tanrı Dağı'ndan söz etmektedir; J kaynağı ise bu dağı Sina Dağı olarak adlandırmaktadır. E'ye göre Musa'nın kayınpederi Yitro'dur, J'ye göre ise Reuel'dir.

6 Tekvin 13:18; 18:1.

ilişkin bir söz vermişti.[7] Bu, Yahuda kraliyet ailesinin kurucusu olan Kral Davut zamanında ulaşılan sınırlardı.

Ancak Tanrı'yı *Eloim* diye adlandıran bir hikâyede, İbrahim'in torunu olan Yakup, sonradan Tanrı (ya da olasılıkla melek) olduğu ortaya çıkan biriyle yüz yüze güreşir ve Yakup, bu olayın meydana geldiği yere ("Tanrı'nın Yüzü" anlamına gelen) *Peniel* [ya da "Yüzünüzü Tanrı'ya Dönün" anlamına gelen *Penuel*] adını vermektedir. Peniel [ya da *Penuel*], Kral Yarovam'ın İsrail'de kurduğu bir şehirdi.[8]

Her iki kaynak da, yani J ve E Beytel şehriyle ilgili hikâyelere yer verir; ilginçtir ki Yahuda ve İsrail krallıklarının, aralarındaki sınırda bulunan bu kente ilişkin siyasal *iddiaları* vardı.[9]

Hem J hem de E, Yarovam'ın inşa edip İsrail'in başkenti yaptığı Şekem şehriyle ilgili hikâyeler anlatır. Ancak iki hikâye grubu arasında bir hayli fark vardır. J hikâyesine göre bu şehrin ilk hükümdarı olan Şekem, Yakup'un kızı Dina'ya âşık olur ve onunla yatar. Daha sonra da onunla evlenmek ister. Yakup'un oğulları ne bu evliliği ne de Şekem halkından başka biriyle gerçekleşecek bir evlilik olayını kabul etmeyeceklerini belirtirler; çünkü Şekemliler sünnetsizdir, Yakup'un oğulları ise sünnetlidir. Bunun üzerine Şekem prensi ve hükümdarın babası Hamor bütün Şekemli erkekleri sünnet olmaya ikna eder. Bu insanlar sünnet nedeniyle zayıf ve hasta haldeyken Yakup'un oğullarından ikisi, Şimon ve Levi, şehre girip bütün erkekleri öldürerek kız kardeşleri Dina'yı geri getirir. Babaları Yakup yaptıkları bu iş nedeniyle onları tenkit eder, ancak onlar şöyle cevap verir:

---

7 Tekvin 15:18.

8 Tekvin 32:25-31; I. Krallar 12:25.

9 J: Tekvin 28:11a, 13-16, 19. E: Tekvin 28:11b, 12, 17-18, 20-23; 35:1-7.

"[Şekem'in] Kız kardeşimize bir fahişeymiş gibi davranmasına izin mi verilseydi?" Hikâye bu şekilde biter.[10] İsrail'in, kendi başkenti olan şehri nasıl ele geçirdiğine ilişkin bu J hikâyesi pek de hoş değildir. Buna karşın E hikâyesi Şekem'in alınmasını şu şekilde anlatır:

[Yakup] çadırını kurduğu arazi parselini Şekem'in babası Hamor'un oğullarından yüz kesita[†] karşılığında satın aldı.[11]

İsrail, Şekem'i nasıl ele geçirdi? E yazarı bu şehrin satın alındığını, J yazarı ise bir katliam sonucu zapt edildiğini söyler.

Kabilelerin Kökenleri

Yakup'un oğullarının ve torunlarının –ki bunların her biri, bir kabilenin atası olacaktır– doğuşuyla ilgili hikâyelerde, çocuklara ad verilirken genellikle Tanrı'ya müracaat edilir. Şu kişilere ait hikâyelerde *Eloim*'e dua edilir:

Dan
Naftali
Gad
Aşer
İssakar

---

[10] TEKVİN 34.

[†] Bazı kaynaklara göre 100 *kesita*, 4.17 *şekel*'e eşittir; bir *şekel*'in yaklaşık 22.8 gram olduğu düşünülürse bu alışveriş yakalaşık 95 gram gümüşle gerçekleşmiştir. Başka kaynaklar 100 *kesita*'nın, 200 *şekel*'e eşit olduğunu, dolayısıyla 4,56 kg gümüş ödendiğini belirtir (ayrıntılar için bkz. *Tora 1/Bereşit Kitabı*, Türkiye Hahambaşılığı, İstanbul, Eylül 2002) –en.

[11] TEKVİN 33:19.

Zevulun

Efrayim

Manaşşe

Benyamin[12]

Kısacası *Eloim* grubu hikâyeler, İsrail'in bütün kabilelerinin adlarını içerir.[13] Yahve adını kullanan hikâyeler grubunda ise şu kişilerden söz edilir:

Ruben

Şimon

Levi

Yahuda

Buradaki ilk üç ad, topraklarını kaybeden ve diğer kabileler içine karışıp kaybolan kabilelerin adlarıdır. Yahve sözcüğünün kullanıldığı anlatıda sıralanan kabileler arasında toprağını koruyabilen tek kabile *Yahuda*'dır.[14]

J hikâyesi, Yahuda'nın diğer kabilelerden üstün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Hikâyeye göre Ruben ilk doğan erkek çocuktur, Şimon ikinci, Levi üçüncü ve Yahuda da dördüncü sırada gelir. Kadim Yakındoğu'da doğuş sırası çok önemliydi, çünkü ilk doğan erkek çocuk, babanın mirasının en büyük parçasına (genellikle diğer kardeşlerin al-

---

[12] Benyamin'in doğumu, TEKVİN 35:16-20'de anlatılmakta ve bu metnin E'ye ait olduğu kabul edilmektedir. Bu meseleyle ilgili teknik bir tartışmayla ilgili olarak şu makaleme bakınız: "The Recession of Biblical Source Criticism," *The Future of Biblical Studies.*

[13] TEKVİN 30:1-24A.

[14] TEKVİN 29:32-35.

dığı mirasın iki katına) sahip olmak anlamına gelen ilk doğum hakkını elde ediyordu. Öyleyse Ruben'in, yani en büyük erkek çocuğun ilk doğum hakkına sahip olmasını ummalıydık. Ancak Ruben'in, babasının cariyelerinden biriyle yattığı ve babasının da bunu ortaya çıkardığını anlatan bir hikâye vardır. Böylece ilk doğum hakkı bir sonraki erkek çocuğa, sırasıyla Şimon ve Levi'ye geçer. Ancak J'nin Şekem'le ilgili hikâyesine göre Şimon ve Levi, Şekem şehrinde katliam yapan ve babaları tarafından kınanan kimselerdir. Böylece J'de ilk doğum hakkı dördüncü erkek çocuğa, yani Yahuda'ya geçer. Yakup, ölüm döşeğinde çocuklarını mübarek kılarken [*beraha* verirken[λ]] Ruben hakkında şöyle demektedir:

İlk oğlumsun sen,[†]
Kuvvetim ve kudretimin [erkekliğimin] başlangıcı.
Mevkide en üstün ve güçte en üstün.
[Fakat] su gibi kararsız (olduğun için) *üstün olmayı sürdürmeyeceksin*,
Çünkü sen babanın yatağına çıktın.[15]

Ve yine aynı yerde Şimon ve Levi hakkında da şöyle der:

Şimon ve Levi kardeştir,
Silahlanışları çalıntı bir sanattır.[‡]

λ *Beraha*, bereket duası, mübarek kılmak anlamına gelir. Tanrı'ya teşekkür, övgü için söylenen sabit metinli bir cümledir –en.

† "*Behor*'umsun sen ..." Bir annenin ilk doğan erkek çocuğu *Behor* ünvanını alır. Bir babanın birden çok kadından *Behor* oğulları varsa, bunların en büyüğü *Behor*'dur. Mirastan diğer kardeşlere göre iki kat pay alır. *Behor*'luk hakkına *Behora* denir –en.

15 Tekvin 49:3-4.

... Çünkü öfkeleriyle insanları öldürdüler,
[düşüncesizce] istekleriyle bir boğayı [boğaları] sakatladılar.[Φ]
Öfkelerine lanet olsun, çünkü yoğundur
Ve gazaplarına (lanet olsun), çünkü insafsızdır.
Onları Yakup'ta böleceğim,[Ψ]
Ve *İsrail'de dağıtacağım.*[16]

Ancak Yakup, Yahuda'dan şu şekilde söz eder:

Yahuda, kardeşlerin sana itaat edecekler [seni övecekler]...
Babanın oğulları sana doğru eğilecek.[17]

---

‡ Raşi, sorunları silahla halletme yönteminin Esav'a ait olduğunu, zira kılıçla yaşayan kardeşin o olduğunu, Yakup'un kılıcının ise dua olduğunu belirtir. Şimon ve Levi, Şekem'i zapt etmek için şiddete başvurarak amcaları Esav'a ait bu özelliği çalmış gibidir. Bu *pasuk*'un alternatif bir çevirisi şöyledir: "Şimon ve Levi ikilidirler. Eşyaları suç aletleridir [kendi anavatanlarında bile silahla dolaşmayı âdet edinmişlerdir]" –en.

Φ Bazı kaynaklara göre (Ramban) bu *pasuk*'ta Şimon ve Levi'nin Şekem halkını katledişi, hatta onların hayvanlarını (boğalarını) bile öldürmelerine gönderme yapılmaktadır. Ancak *pasuk*'un tam çevirisi "bir boğayı (tekil) sakatladılar/kısırlaştırdılar" biçimindedir. Genel olarak "boğa" Yusuf'u simgeler (bkz. Tesniye 33:17); Şimon ve Levi Tekvin 37'de anlatılan faaliyetleriyle Yusuf'un önünü kesmekte, onun tam potansiyeline ulaşmasını (geçici olarak) engellemektedir (*Targum*, *Yonatan*, *Lekah Tov*, Raşi; ayrıntılar için bkz. *Tora 1/Bereşit Kitabı*, Türkiye Hahambaşılığı, İstanbul, Eylül 2002, s. 299, 400) –en.

Ψ Levi kabilesi İsrail-çocuklarından ayrı sayılıyordu ve kendilerine ait toprakları yoktu. Benzer bir şekilde tüm kabileler arasında Şimon kabilesi ise yazıcılık yapmak ve *Tora* öğretmek için dağınık bir şekilde yaşıyordu. İşte "Yakup'ta bölmek ve İsrail'de dağıtmak"ın anlamı buydu –en.

16 Tekvin 49:5-7.

17 Tekvin 49:8.

J metninde Yahuda ilk doğum hakkını elde etmektedir.

Peki E metninde ilk doğum hakkını kim kazandı? Yakup'un ölüm döşeği sahnesini anlatan E versiyonunda Yakup, Yusuf'un iki hisse almasını vasiyet etmekte; Yusuf'un iki oğlunun, yani Efrayim ve Manaşşe'nin de, Ruben, Şimon ve diğerlerinin hisselerine denk bir hisse alacağını bildirmektedir. E'nin yazarı, niçin Yusuf ve oğullarının tarafını tutmaktadır? Cevap, E hikâyesiyle ilgili başka bir detayda saklıdır. Yakup ölüm döşeğinde Yusuf'u ve diğer oğullarını mübarek kılarken [*beraha* verirken], Yusuf, oğullarını da Yakup'un önüne yerleştirmişti. Ancak bunu öyle bir şekilde yaptı ki Yakup sağ elini, daha büyük olan Manaşşe'nin başına koyacaktı. Sağ elle kutsanmak üstünlük işaretiydi. Ancak Yakup, elini çapraz bir şekilde uzattı ve böylece sağ eli Efrayim'in başına gelmiş oldu. Yusuf bu çaprazlamaya karşı çıksa da Yakup, Efrayim'in daha büyük olacağı konusunda ısrar etti.[18] Neden Efrayim? Neden E'nin yazarı, Yakup'un oğullarından birinde değil de, torunlarında, hatta ilk doğan torun bile olmayan torunda zirvesine ulaşan bir hiyerarşi kuruyor? Yazarın döneminde Efrayim kabilesiyle ilgili tarihsel olarak önemli olan bir şeyler mi olmuştu? Yanıt: Efrayim, Kral *Yarovam*'ın kabilesiydi. Yarovam'ın başkenti olan Şekem, Efrayim tepelerinde bulunuyordu.[19] Efrayim aslında İsrail Krallığı'nın diğer bir adı olarak kullanılıyordu.[20]

---

[18] Tekvin 48:8-20

[19] I. Krallar 12:25.

[20] İşaya (Yeşaya) 7:17; Yeremya 7:15.

Hikâyelerden Çıkarılan Kanıtlar

J hikâyelerinin coğrafi arkaplanı Yahuda'nın kentleri ve bölgelerine uygun düşer. E hikâyelerindeki kentler ve bölgeler ise İsrail'dekilerle uyuşmaktadır. Hikâyelerde görülen diğer ayrıntıların da bu resme her zaman uyduğunu gördüm:

Hem J hem de E, Yusuf hikâyesinin birer versiyonunu içerir. Her iki kaynakta da Yusuf'un kardeşleri onu kıskanır ve öldürmek için plan yapar, ama kardeşlerinden biri Yusuf'u kurtarır. E'de Yusuf'u kurtaran, kardeşlerin en büyüğü olan Ruben'dir.[21] Buna karşın J'de Yusuf'u kurtaran *Yahuda*'dır.[22]

Yakup'un ölüm döşeğindeki ahtiyle ilgili E hikâyesinde İbranîce bir sözcük oyunu yapılmıştır. Efrayim ve Manaşşe'nin hisseleri belirlenirken Yakup, Yusuf'a şöyle der: "Ben sana kardeşlerinden fazla bir *pay* verdim."[23] Burada "pay" olarak tercüme edilen İbranîce sözcük, *šekem* ya da dilimizdeki telaffuzuyla şekem'dir. Efrayim'in babasına onun fazladan bir *şekem* sahibi olacağının söylenmesi, Michigan valisine "Ben diğer eyaletlere birtakım ağaçlar verdim; fakat sana bir *çardak* veriyorum" denmesine benzer.

Bu arada J hikâyeleri de, krallığın ikiye bölünmesinin ardından Yahuda'nın ilk kralı olan Rehavam'ın adı üzerinde bir sözcük oyunu yapmaktadır. Rehavam'ın İbranîce köküne (*r-ḥ-b*), J hikâyelerinde altı kez rastlanır ve genellikle bu kök, tıpkı kralın adında olduğu gibi ülkenin/ulusun yayılmasına işaret eder.[24] Bu kök E'de hiç kullanılmaz.

---

[21] Tekvin 37:21-22.

[22] Tekvin 37:26-27.

[23] Tekvin 48:22.

[24] Tekvin 13:17; 19:2; 26:22; 34:21; Çıkış 3:8; 34:24.

Bir E hikâyesine göre Yusuf ölüm döşeğindeyken son bir dilekte bulunur ve kemiklerinin gömülmek üzere bir gün memleketine geri götürülmesini ister.[25] Mısır'dan çıkışı anlatan E hikâyesinin sonunda İsrailliler Yusuf'un kemiklerini yanlarında götürür.[26] Yusuf'un gömülmesi meselesi yalnızca E'de işlenen bir konudur. Peki, geleneklere göre Yusuf'un mezarı nerede bulunur? İsrail'in başkenti Şekem'de.[27]

Hem J'de hem de E'de, ulusun Mısır'daki esaretine ilişkin hikâyeler vardır. J kaynağı, köleleri denetleyen Mısırlıları, "angaryacılar [vergi memurları]" olarak adlandırırken, E'ye ait gibi görünen bir bölümde bu kişiler "*missîm* memurları" şeklinde adlandırılır.[28] Hatırlanacağı gibi *missîm*, Kral Süleyman'ın uyguladığı zorunlu çalışma politikasıydı ve bu politika İsrail'in kuzey kabilelerinin başlıca ayrılma nedenlerinden biriydi. E'nin bu ifadesi, Yahuda'ya ve onun kraliyet ailesine karşı bir hakaret gibi görünmektedir.

Söz konusu hakaretin katmerli bir niteliği de olabilir, çünkü Süleyman'ın en gözde eşlerinden birisi dönemin firavununun kızıydı. I. Krallar kitabında bu kadından Süleyman'ın ilk eşleri arasında bahsedilmektedir.[29] Böylesi bir evlilik dikkate değerdir, çünkü Mısır kralları, kızlarının yabancılarla evlenmesini hoş karşılamazlardı. Kadim Yakındoğu'da bir Mısır prensesi ile yabancı bir hükümdarın evlendiği başka bir örnek yoktur.

---

[25] Tekvin 50:24-26.

[26] Çıkış 13:19.

[27] Yeşu 24:32.

[28] Çıkış 1:11 [Kitabı Mukaddes Şirketi'nin yayımladığı Türkçe *Kitabı Mukaddes*'te bu ayrım gözetilmemiştir, Türkiye Hahambaşılığı'nın *Tora* kitabında ise "angarya memurları" olarak geçer –en].

[29] I. Krallar 11:1.

E'de, Musa'nın en sadık yardımcısı Yeşu'dur. Yeşu, Amaleklilere karşı yapılan savaşta halkı yönetmişti; Musa'nın tanrıyla buluşmadığı zamanlarda Buluşma Çadırı'nın [*Mişkan*] içinde gözcülük yapardı; altın buzağı olayına karışmayan tek İsrailli olan Yeşu, peygamberliğin suiistimal edilmesini de önlemeye çalışmıştı.[30] Ancak öte yandan J'de Yeşu'nun hiçbir rolü yoktur. Neden E'de Yeşu'ya özel bir önem veriliyor da J'de böyle bir şey yapılmıyor? Çünkü Yeşu *kuzeyli* bir kahramandı. *Yarovam*'ın kabilesi olan Efrayim kabilesine mensuptu; mezarı Efrayim topraklarındaydı ve Yeşu kitabının son bölümüne göre Yeşu'nun icraatları *Şekem*'deki ahit merasiminde zirveye çıkmıştı.[31]

Bir J hikâyesine göre Musa çölden, vaat edilmiş ülkeye bir grup casus gönderdi. Biri dışında bütün casuslar, orada yaşayan insanların çok kalabalık ve çok zalim olmaları nedeniyle bu ülkenin ele geçirilemeyeceğini bildirdiler. Buna karşı çıkıp insanları inançlı olmaları için cesaretlendiren tek casus *Kalev*'di. Bu hikâyede anlatıldığına göre, casuslar Negev (ülkenin güneyinde kalan çöl) boyunca yolculuk etti, Hevron'dan, Eşkol Vadisi'ne kadar bütün bir tepelik ülkeyi dolaştı. Sözü geçen bütün bu yerler Yahuda'nın topraklarıydı. *J'ye göre casuslar yalnızca Yahuda'yı gördüler.*[32] Hikâyenin kahramanına gelince, Kalev, Kalevlilerin isim babasıdır. Kalevliler Yahuda'da toprak sahibi olmuştu. Kalevlilerin bölgesi aslında, Yahuda'nın başkenti olan Hevron'u da içine alıyordu.[33]

Bence bütün bu kanıtlardan çıkarılabilecek birikimsel ve tutarlı

---

[30] Çıkış 17:8-13; 24:13; 32:15-17; 33:11; Sayılar 11:24-29.

[31] Sayılar 13:8; Yeşu 24:1, 30.

[32] Sayılar 13:17-20, 22-24, 27-31.

[33] Yeşu 14:13.

sonuç şudur: (1) İlk araştırmacılar J ve E adında iki kaynağın bulunduğu konusunda haklıydılar. (2) J'yi yazan kimse özellikle Yahuda Krallığı'yla ilgileniyordu; E'yi yazan kimse ise özellikle İsrail Krallığı'yla ilgileniyordu.

Bütün bunlara rağmen, Giriş bölümünde de söylediğim gibi, biz yazarların, neden bu şehirlerden bahsettikleriyle değil, daha fazlasıyla ilgileniyoruz. Asıl mesele şudur: bu hikâyeleri niçin yazdılar? Yaşadıkları dünyada, onları bu hikâyeleri yazmaya teşvik edecek hangi gelişmeler olmaktaydı?

İkizler

Şimdi ikiz kardeş olan Yakup ve Esav hakkındaki *Kitabı Mukaddes* hikâyelerini ele alalım. Bu hikâyelerde İbrahim'in oğlu İshak, Rebeka'yla evlenir ve Rebeka ona ikiz erkek çocuk doğurur. Annesinin rahminden ilk çıkan Esav'dır. İkinci doğan ise Yakup'tur. Bu çocuklar daha Rebeka'nın rahmindeyken, *Yahve*, Rebeka'ya şunu der:

> Rahminde iki ulus var,
> Karnından iki ayrı halk [hükümdarlık] çıkacak [çıkıp ayrılacak];
> Biri sürekli diğerinden güçlü olacak [güç sürekli birinden diğerine geçecek],
> Ve büyük olan, küçüğüne hizmet edecek.[34]

Çocuklar büyür. Bir gün Esav aç bir halde tarladan gelir. Kardeşi Yakup bu esnada kırmızı mercimek yemeği yapmaktadır [kızıl bir şey kaynatmaktadır]. Yakup Esav'a yiyecek vereceğini, ancak bunun karşılığında Esav'ın da kendisine ilk doğum hakkını [*behora*] vereceğine

---

[34] Tekvin 25:23.

dair yemin etmesi gerektiğini söyler. Esav da kabul eder.[35]

Aradan uzun bir zaman geçer. Babaları İshak ölüm döşeğinde Esav'ı mübarek kılmak [*beraha*'sını vermek] ister. Buna karşın Rebeka, Yakup'u, kardeşinin yerine geçmeye ve böylece kutsanmayı almak için gözleri zayıflamış olan babasını aldatmaya teşvik eder. Yakup denilenleri yapar. Kardeşinin elbiselerini giyer ve kolunun üzerine oğlak derisi koyar, çünkü kardeşi "kıllı biridir." İshak, Yakup'u mübarek kılar. Bu kutsanma, *kardeşine üstün olmayı da içermektedir*. Esav geldiğinde, İshak ona Yakup'un mübarek kılındığını [*beraha*'yı aldığını] söyler. Esav babasının kendisini de mübarek kılmasını ister. Babası ise ona şu yanıtı verir:

Kılıcınla yaşayacaksın.
Ve kardeşine hizmet edeceksin.
Ancak sıkıntıların çoğalınca,
Onun boyunduruğunu kırıp atacaksın.[36]

Bu hikâyeler, neden ve kim tarafından böylesi detaylar içerecek biçimde yazmıştır? Yanıtlar yazarın dünyasındaki yaşamda aranmalıdır.

Neden kırmızı mercimek yemeği? Çünkü hikâyenin anlattığına göre Esav, bu olaydan sonra "Kızıl" diye bilinmeye başladı. İbranîce'de "kızıl/kırmızı"yı anlatmak için *Edom* sözcüğü kullanılır. Bu nedenle Esav, geleneğe göre Edomluların babası olarak kabul edilir.

Neden ikiz kardeşler? Çünkü İsrail-Yahuda halkı Edomluları etnik olarak ve/ya dil bakımından kendilerine yakın, akraba gibi görüyordu (Buna karşın örneğin Mısırlılar ve Filistliler "yabancı" olarak kabul ediliyordu).

---

[35] Tekvin 25:29-34.

[36] Tekvin 27:1-40.

Rebeka'ya küçük çocuğunun torunlarının, büyük çocuğunun torunlarına üstün olacağına ilişkin vahiy niçin geldi? Çünkü Davut yönetimindeki genç İsrail-Yahuda Krallığı, yaşlı Edom Krallığı'nı mağlup etti ve ikiyüz yıl ona egemen oldu.

Niçin Yakup, ilk doğum hakkını (mirasta iki hisse) ve mübarek kılınmayı (refah ve hâkimiyet) [*behora* ve *beraha*'yı] aldı? Çünkü İsrail-Yahuda Krallığı, Edom'dan daha zengin bir hale geldi ve Edom'u hâkimiyeti altına aldı.

Niçin Esav/Edom'a "Onun boyunduruğunu kırıp atacaksın" şeklinde bir *beraha* verildi? Çünkü Edom, sonuçta, Yahuda kralı Yehoram döneminde (MÖ 848-842) bağımsızlığını elde etti.[37]

Bu hikâyelerin hepsi ya tanrıyı Yahve olarak anmakta ya da J'nin bir parçası olduğunu gösteren başka işaretler sergilemektedir. Esav/Edom'la ilişkilere dair olan bu hikâyeler niçin E'de yer almadığı halde J'de bulunmaktadır? Çünkü J, Yahuda'dan gelmektedir. Yahuda, Edom'un sınır komşusudur, İsrail'in ise Edom'la bir sınırı yoktur.

Bu hikâyelerin ayrıntıları bütün yönleriyle tarihsel kayıtlara uymaktadır. J'nin yazarı, kendi halkının atalarına ilişkin hikâyeleri, yaşadığı dünyadaki durum ve olayları açıklamaya ve haklı çıkarmaya çalışan bir gözle yazmıştır.

Bu hikâyenin Pazar Okulu[Δ] versiyonu genellikle Yakup'u haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Küçük değişiklikler ve yeni yorumlarla Yakup'u iyi, Esav'ı ise kötü olarak göstermektedirler. Ancak J'nin yazarı, kendisini daha sonra yorumlayan bu kişilerden daha bilgili ve ol-

---

[37] II. KRALLAR 8:16, 20-23.

[Δ] Pazar Okulu, genellikle bir kilise veya sinagogla birlikte çalışan ve Pazar günleri çocuklara dinsel eğitim sunan okullara verilen ad –çn.

gundur. O, Yakup'un zeki, cesur ancak bununla birlikte sahtekâr olduğunu bir hikâye anlatmıştır. Kahramanlarını kusursuz kişiler olarak sunmamıştır (*Davut'un Saray Tarihi* Davut'u böyle anlatmaktadır). Onun görevi daha çok, bildiği dünyanın siyasal ve sosyal gerçeklerini yansıtan ve açıklayan bir hikâye oluşturmaktı. Yakup ve Esav'ın hikâyelerini okuyan herkes yazarın ne kadar başarılı olduğunu görebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKİ KRALLIK, İKİ YAZAR



Kitabı Mukaddes hikâyeleri, yazarlarının kimliğini tespit etmek için bize bir ipuçları zinciri sunduklarını ve aynı zamanda bu kadim dünyaya açılan pencereler olduklarını kanıtlamışlardır. J hikâyeleri, yazarının yaşadığı zaman ve mekânın koşullarını ve yazarın nelere ilgi duyduğunu bize yansıtmaktadır.

E hikâyeleri ise kendi yazarının kimliği hakkında, J'nin kendi yazarı hakkında sunduğundan daha fazla bilgiyi açıklamaktadır.

Altın Buzağı

Bütün hikâyeler arasında ifşaat konusunda en cömert olan hikâye, Giriş bölümünde kısaca özetlediğim, altın buzağıyla ilgili E hikâyesidir. Musa, Tanrı Dağı'nda On Emir'i alırken, Harun halk için bir altın buzağı yapar. Onlar "Seni Mısır'dan çıkaran tanrıların bunlardır, ey İsrail!" der, "Yarın" diye ekler Harun da "Yahve adına bayramdır."[1] Halk kurban keser ve cümbüş içinde eğlenir. Bu esnada Tanrı, Musa'ya aşağıda neler olduğunu bildirir; bu insanları yok edeceğini [tüketeceğini] ve Musa'nın neslinden yeni bir halk yaratacağını söyler. Musa, Tanrı'ya merhametli olması için yalvarır, bunun üzerine Tan-

---

[1] Burada bir E hikâyesinde Yahve adının geçtiğine dikkat ediniz. Bunu daha sonra açıklayacağım.

rı'nın öfkesi diner. Musa, yardımcısı Yeşu'yla birlikte dağdan iner. Buzağıyı ve halkın durumunu görünce öfkeyle levhaları parçalar. Bu esnada Levi kabilesi Musa'nın etrafında toplanır ve halk arasında çok kanlı bir arındırma faaliyeti vuku bulur. Musa insanların günahlarını affetmesi ve onları yok etmemesi için Tanrı'ya yalvarır.[2]

Bu hikâye baştan sona kadar sorunlarla doludur. Hikâyeyi yazan kişi, tam da özgürlüğe kavuştukları ve [Tanrı'yla] ahit yapacakları sırada, kendi halkını neden asilik içinde tasvir ediyor? Neden bu sapkınlığın öncüsü olarak *Harun* gösteriliyor? Neden Harun hikâyenin sonunda yaptıklarından dolayı cezalandırılmıyor? Yazar neden bir *altın buzağı* portresi çiziyor? Ortada yalnızca bir buzağı olduğu halde halk neden, "*Seni Mısır'dan çıkaran tanrıların bunlardır*, ey İsrail!" diyor? Buzağı açıkça Mısır'dan çıkıştan önce yapılmadığına göre, halk onun hakkında neden "... *seni Mısır'dan çıkaran*..." şeklinde bir ifade kullanıyor? Harun, buzağıyı Yahve'nin bir rakibi olarak göstermesine karşın, neden "Yarın *Yahve* adına bayramdır" diyor? Kadim Yakındoğu'da buzağının bir Tanrı olarak *kabul edilmemesine* karşın, bu hikâyede neden bir Tanrı gibi görülüyor? Yazar, neden Musa'yı On Emir levhalarını parçalarken tasvir ediyor? Levililer neden kanlı bir gayret içinde resmediliyor? Yeşu hikâyeye neden katılıyor? Ve neden altın buzağı olayıyla bağlantısı yokmuş gibi gösteriliyor?

Bütün bu soruları yanıtlamak için halihazırda, *Kitabı Mukaddes*'i yaratan dünyayla tanışmamız sayesinde elde ettiğimiz yeterli bilgiye sahibiz. J'nin yazarının Yahudalı, E'nin yazarının ise İsrailli olduğunu gösteren önemli kanıtları daha önce görmüştük. E'nin İsrailli yazarının özellikle Kral Yarovam ve onun politikalarına ilişkin meselelere

---

[2] Çıkış 32.

ilgi gösterdiğine ilişkin kanıtları da görmüştük. E, Yarovam'ın inşa ettiği Şekem, Peniel ve Beytel gibi şehirlerle ilgileniyor. Kendi kabilesi olan Efrahim'in yükselişini haklı göstermeye çalışıyor. Yahuda Krallığı'nın *missîm* politikasını aşağılıyor. E, geleneğe göre mezarı Yarovam'ın başkenti olan Şekem'de bulunan Yusuf'un gömülmesi olayına özel bir önem veriyor. Dahası J ile karşılaştırıldığında E, Musa'ya bir kahraman olarak daha fazla yer veren bir kaynak. Yukarıda ana hatlarıyla açıklanan hikâyede de halkı yok edilmekten kurtaran şey Musa'nın Tanrı'dan şefaat dilemesi. E, Musa'nın kölelikten kurtuluş konusundaki kişisel rolünü de, J'nin yapmadığı bir biçimde önplana çıkarıyor. E'de Musa'ya oranla patriyarklarla ilgili daha az bilgi varken, J'de patriyarklara daha çok yer veriliyor.

E'yi yazan kişinin muhtemelen Şilolu ve dolayısıyla belki de Musa'nın neslinden gelen bir Levi kâhini olduğunu düşünelim. Böylesi niteliklere sahip olan biri şu olaylara ilgi gösterirdi: Yahuda Krallığı'nın acımasız iktisadi politikaları, Yarovam önderliğinde bağımsız bir krallığın kurulması ve Musa'nın üstün konumu. Eğer E'nin yazarının Şilolu bir Levi kâhini olduğu ve büyük bir olasılıkla Musa'nın neslinden geldiği doğruysa, bu, altın buzağı hikâyesiyle ilgili her bir soruya yanıt verilebilmesini sağlar.

Kral Süleyman döneminde Şilolu kâhinlerin, kâhinlik hiyerarşisindeki mevkilerini kaybettiklerini hatırlayınız. Onların başı olan Aviyatar Kudüs'ten sürülmüştü. Bu arada Harun'un neslinden geldiği kabul edilen diğer baş-kâhin, Sadok ise mevkisini koruyabilmişti. Levililer'in kuzeydeki toprakları Fenikeliler'e verilmişti. Şilo peygamberi Ahiya, kuzey kabilelerini ayrılma konusunda kışkırtmış ve Yarovam'ı kuzey kralı olarak tayin etmişti. Bununla birlikte Yarovam'ın Dan ve Beytel'de *altın buzağı* dinsel merkezlerini kurması ve Şilolu

kâhinleri buralarda görevlendirmemesi nedeniyle Şilolu kâhinlerin yeni krallığa ilişkin ümitleri suya düşmüştü. Böylece bu eski kâhin ailesi için kurtuluş zamanı olması gereken bir dönem, dinsel bir ihanet anına dönüşmüş oluyordu. Onların dışlanmalarının İsrail'deki simgesi *altın buzağılar*, Yahuda'daki simgesi ise *Harun*'du. Bu aileden biri, yani E'nin yazarı bir hikâye kaleme aldı ve bu hikâyede İsraillilerin esaretten kurtulduktan hemen sonra sapkınlığa düştüğünü söyledi. Peki neydi bu sapkınlık? Bir *altın buzağı*'ya ibadet etmeleri! Peki bu altın buzağıyı yapan kimdi? *Harun*!

Şimdi hikâyenin ayrıntılarıyla ilgilenebiliriz. Harun hikâyede niçin cezalandırılmamaktadır? Çünkü Harun'un nesline karşı ne kadar nefret besliyor olsa da yazar kendi halkının tarihsel hatıralarını tamamen değiştiremezdi. Harun'un eski bir yüksek-kâhin olduğuna ilişkin bir gelenekleri vardı. Bir yüksek-kâhin, Tanrı tarafından cezalandırılırken tasvir edilemezdi; *çünkü böylesi bir durumda o kişinin yüksek-kâhin olarak görevine devam etmesi mümkün değildi*. İşlediği herhangi bir kusur, onun görevinden men edilmesine neden olurdu. Yazar böylesine erken bir aşamada bir yüksek-kâhinin görevden alınmasına ilişkin bir hikâye yazamazdı.

Harun, buzağıyı Tanrı'nın rakibi olarak tanıtırken, niçin "Yarın *Yahve* adına bayramdır" diyordu? Çünkü buzağı aslında rakip bir tanrı değildi. Buzağı veya genç boğa kendi başına tanrı değil, tanrının bir simgesi veya taht yeriydi. O halde hikâyede buzağıya neden bir tanrı gibi *davranılmıştı*? Bunun olası nedeni hikâyenin polemik niteliği taşımasıdır; yazar hikâyesinde, İsrail Krallığı'nın altın buzağılarına mümkün olan en kötü rolü vermiştir. Aslında *Kitabı Mukaddes* yazarlarının "tanrılar" sözcüğünü altın buzağıları ve altın keruvları da içine alacak şekilde kullandığı başka hikâyeler de göreceğiz; böylesi du-

rumlarda metin yine polemik niteliği taşımaktadır.

Ortada yalnızca bir buzağı olduğu halde halk neden "... tanrıların *bunlardır*, Ey İsrail" demektedir? Buzağı Mısır'dan çıkıştan önce yapılmadığına göre neden "Seni Mısır'dan çıkaran..." şeklinde bir ifade kullanılmıştır? Bu soruların yanıtları I. KRALLAR kitabında geçen Kral Yarovam hikâyesinde yatıyor gibi görünmektedir. Burada Kral Yarovam'ın iki altın buzağı yaptıktan sonra halkına "Ey İsrail, işte seni Mısır'dan çıkaran tanrıların!" dediği belirtiliyor.[3] Halkın ÇIKIŞ kitabında söylediği sözlerle, Yarovam'ın I. KRALLAR kitabındaki sözleri tıpatıp aynıdır. Şu anda bu iki metnin tarihsel gelişimini geriye doğru izlemek ve yazıldıkları zamanı belirlemek bizim için zor olacaktır; ancak en azından, ÇIKIŞ kitabında geçen altın buzağı hikâyesinin yazarının, geleneksel olarak Yarovam'a atfedilen sözleri aldığını ve bu sözleri halkın ağzından söylettiğini belirtebiliriz. Böylece yazar kendi altın buzağı hikâyesi ile İsrail Krallığı'nın altın buzağıları arasındaki bağlantıyı okuyucusu için oldukça net bir biçimde anlaşılır kılıyordu.

E'nin yazarı, Levililer'i neden gayretli bir biçimde kanlı bir faaliyeti sürdürürken resmediyor. Çünkü kendisi bir Levilidir. Yazara göre diğer Levililer sadık kalırken, Harun itaatsiz davrandı. Musa, etrafında bulunan Levililer'e yaptıklarının karşılığında mübarek kılındıklarını [bir *beraha* almaya hak kazandıklarını] söyledi. Böylece hikâye Levililer'i överken Kudüs kâhinlerinin atasını kötüler.

Yeşu bu hikâyede ne yapıyordu ve neden söz konusu sapkınlıkla bir ilişkisi olmadığı özellikle vurgulanarak bir kenara ayrılmıştı? Çünkü Yeşu, bildiğimiz gibi, bir kuzey kahramanıydı. O da Yarovam gibi Efrahim kabilesine mensuptu. Yusuf gibi Yeşu'nun da mezarı Ef-

---

3 I. KRALLAR 12:28.

rahim'deydi. Yeşu, Şekem'de düzenlenen ulusal ahit merasimini yöneterek saygınlık kazanmıştı; Şekem, daha sonra Yarovam'ın başkenti olacaktı. Bu nedenle E'nin yazarı altın buzağı hikâyesine, gelenekte başkentle ve üstün kabileyle ilişkilendirilen bir kuzey kahramanını öven bir bölüm ekledi. Yeşu'nun altın buzağı sapkınlığına katılmaması, onun sonra neden Musa'nın halefi olduğunu da açıklamaktadır.

Yazar neden Musa'nın On Emir levhalarını parçalayışını tasvir etmiştir. Muhtemelen böylesi bir eylemin, *Yahuda*'nın ana dinsel mabedi üzerine şüpheler uyandıracağını biliyordu. Zira Yahuda'daki Mabet'te bir sandık vardı ve bu sandığın içinde On Emir'in iki levhasının olduğu düşünülmekteydi. Altın buzağıyla ilgili E hikâyesine göre *Musa levhaları parçalar*. Bu E kaynağına göre, güneyde Kudüs'teki Mabet'te bulunan sandığın içinde ya gerçek olmayan levhaların olması ya da hiçbir şey olmaması anlamına gelir.[4]

E'nin yazarı, altın buzağı hikâyesini yazarken, hem İsrail hem de Yahuda'nın dinsel kurumlarına saldırdı. Her iki krallık (ve bu krallıkların dinsel yapılanmaları) da onun insanlarını dışlamıştı. Elbette burada yazarın neden diğer hikâyelerde Yarovam'ın krallığını desteklediği sorulabilir? Neden Şekem, Peniel ve Beytel şehirlerinden daha çok bahsetti? Efrahim kabilesini neden önplana çıkardı? Öncelikle *Şilo*

---

[4] Bir J rivayetine göre (Çıkış 34:1):

Ve Yahve Musa'ya, "Kendine (baştakiler gibi) iki taş levha yont" dedi. "Bu levhaların üzerine (kırmış olduğun ilk levhalarda olan sözleri) yazacağım."

J kaynağında altın buzağı hikâyesine dair hiçbir gönderme bulunmadığına göre, bu metinde yer alan kırılan ilk levhalara ilişkin göndermeler –yani parantez içindeki ifadeler– olasılıkla J ve E'yi birleştiren redaktör tarafından eklenmiştir.

Efrahim topraklarındaydı ve Şilo'nun en büyük kâhini olan Samuel Efrahim kabilesindendi.[5] İkincisi muhtemelen siyasal bakımdan yazarın tek ümidi İsrail Krallığı'ydı. Yazar, gayri meşru, Levili-olmayan kâhinlerin reddedileceği, onların yerine tekrar kendi Levili grubunun geçeceği bir günün geleceğini umuyordu. O dönemde Yahuda ve Kudüs, kendilerine böyle bir ümit vermiyordu. Harun neslinden gelen kâhinler, Kral Süleyman zamanından bu yana Yahuda'da sarsılmaz bir biçimde kurumsallaşmışlardı. Onlar da Leviliydi ve Şilo'nun kâhinlerinden daha az meşru değillerdi. Gerek siyasal yakınlık gerekse evlilik bağları sayesinde kraliyet ailesiyle sıkıca birbirlerine bağlanmışlardı.[6] Dolayısıyla Şilo'nun kâhinleri için tek gerçekçi umut Kuzey Krallığı'ndaydı. Bu nedenle E kaynağı Kuzey Krallığı'nın *dinsel* yapısını eleştirirken, *siyasal* yapısını desteklemiştir.

İnancın Simgeleri

Altın buzağı hikâyesi, E'nin yazarının hem kuzey hem de güneyin dinsel kurumlarını eleştirdiği tek hikâye değildir.

Tanrı'nın Musa'ya Sina Dağı'nda verdiği emirleri anlatan J metninde heykel (put) yapımına karşı bir yasak vardır. J'de geçen emir şöyledir:

Kendin için dökme putlar yapmayacaksın.[7]

---

5 I. Samuel 1:1.

6 Bu evlilik bağı Kâhinler metnindeki hikâyelerde yansıtılmış gibi görünmektedir. Buna göre Harun, Yahuda kabilesinin prensi olan Amminadav oğlu Nahşon'un kızkardeşiyle evlenmişti (Çıkış 6:23; Sayılar 2:3).

7 Çıkış 34:17.

J'deki bu emir yalnızca *dökme* heykelleri yasaklamaktadır. Kuzeydeki Yarovam'ın altın buzağıları dökme heykellerdi. Güneydeki Süleyman'ın altın keruvları ise dökme heykel değildi. Keruvlar, zeytin ağacından yapılmış, sonra da altınla kaplanmıştı. Dolayısıyla J metni Yahuda ikonografisine uygundur. Metin, gerçekte bir tanrının heykelleri olmasalar bile, kuzeydeki İsrail Krallığı'nda bulunan altın buzağıların uygunsuz olduğunu ima etmekte; ancak Yahuda'nın altın keruvlarının da uygunsuz olduğuna ilişkin ikinci bir anlamın çıkmasına izin vermemektedir.

Söz konusu yasakla ilgili E kaynağının kuralı ise şudur:

> Benimle [olan herhangi bir şeyi temsil edecek nesneler] yapmayın; kendinize gümüş tanrılar ya da altın tanrılar yapmayın.[8]

Belki de bu emir yalnızca gerçek Tanrı heykellerine işaret etmektedir; bununla birlikte eğer emir, (Tanrı heykeli olarak değil de Tanrı'nın) taht yeri olarak yapılmış ikonlar hakkında şüphe uyandırıyorsa, o halde hem dökme altın buzağıları hem de altın kaplamalı keruvları töhmet altında bırakıyordu.

J ve E kaynakları ile Yahuda ve İsrail'in dinsel simgeleri arasındaki ilişki başka bir yerde de açıkça görülmektedir. SAYILAR kitabının başındaki J metninde İsrailliler'in Sina/Horev'den vaat edilmiş ülkeye doğru yola çıktıkları belirtilir.[9] Onların yolculuklarıyla ilgili anlatımlarına göre, yolculuk esnasında Ahit Sandığı halkın önünde taşın-

---

8 Çıkış 20:23.

9 İsrailliler'in Horev'den ayrılışlarını anlatan metinler, J olarak tanımlanabilir; çünkü bu metinler Musa'nın kayınpederini Reuel diye adlandırmıştır; E kaynağı ise bu kişiye Yitro ismini vermiştir.

mıştır. Başka bir J metni de İsrailliler'in çölde başarılı olmalarında Ahit Sandığı'nın önemini belirtir. Aslında J'ye göre, Ahit Sandığı olmaksızın askeri bir zafer elde etmek mümkün değildi.[10] Bilindiği gibi Ahit Sandığı Kudüs'teki Süleyman Mabedi'nin temel unsuru olarak kabul ediliyordu. Bu nedenle Ahit Sandığı'na J metninde bu kadar önem verilmesi, ancak *E'de ondan asla bahsedilmemesi* şaşırtıcı olmasa gerek.

E ise, Tanrı'nın halk arasındaki varlığının bir simgesi olarak Buluşma Çadırı'na böylesi bir önem vermektedir.[11] SAMUEL, KRALLAR ve TARİHLER kitaplarına göre Buluşma Çadırı (ya da *Mişkan*), Süleyman ibadet yeri olarak çadırın yerine Mabet'i geçirene kadar ulusun ibadet ettiği başlıca yerdi. Dahası *Mişkan* esasında *Şilo* kentiyle ilişkiliydi. Dolayısıyla E'nin yazarının Şilo kâhinliğiyle ilişkisi olduğuna dair diğer kanıtlar da göz önüne alınırsa Buluşma Çadırı'na E metninde bu kadar önem verilmesi, ancak *J'de ondan hiç bahsedilmemesi* şaşırtıcı olmasa gerek.

E metninde Ahit Sandığı'na, J metninde ise *Mişkan*'a asla rastlanmaz. Bu tesadüf değildir. Söz konusu kaynaklardaki hikâyeler içinden çıktıkları ayrı toplulukların dinsel simgelerini kullanır.

Şimdi yine TEKVİN kitabının başına dönebilir ve bir J anlatısı olan Eden bahçesindeki Adem ve Havva'nın hikâyesinin sonunda Yahve'nin, Yaşam Ağacı'na giden yolu korumak için keruvlar yerleştirmesi olayını iyice kavrayabiliriz.[12] Keruvlar, Kudüs'teki Mabet'te *Kutsallar Kutsalı* adlı bölümün içinde bulunduğuna göre, Yahuda'nın dinsel geleneklerini savunan birinin, kutsal ve değerli bir şe-

---

[10] SAYILAR 14:44.

[11] ÇIKIŞ 33:7-11.

[12] TEKVİN 3:24.

yin koruyucusu olarak keruvları tasvir etmesi oldukça doğaldır.

Altın buzağı hikâyesi, yazarı hakkında, büyük bir olasılıkla herhangi bir J veya E hikâyesinden daha fazla şey ifşa eder. Bunların hepsine ek olarak yazarının arkaplanındaki birikim ve bir hikâyeyi şekillendirme konusundaki yeteneği hakkında bize bir şeyler anlatır; onun, mensup olduğu grubu Yahuda ve İsrail'de yerinden edenlere karşı öfkesinin nasıl da derin olduğunu ifade eder. Yazar, Kudüs kâhinliğinin atası olan Harun'u sapkınlık ve ihanet içinde tasvir edebiliyor, İsrail dininin ulusal simgelerini putatapımın unsurları olarak gösterebiliyordu. Bu simgeleri kabul eden bir ulusun kanlı bir arındırma faaliyetini hak ettiğini söyleyebiliyordu. Musa'nın altın buzağıyı maruz bıraktığı muamele, aslında kendisinin Dan ve Beytel buzağılarına karşı yapmak istediği şeydi: yani onları ateşte yakmak ve toz haline gelene kadar ezmek.

Kar-Beyaz Miryam

E'de, (kurucuları ya da ataları olarak) Musa'yla ilişkilendirilen kâhinler ile Harun'la ilişkilendirilen kâhinler arasındaki düşmanlığın nasıl da derin olduğunu yansıtan başka bir hikâye daha vardır. Bu hikâyede Harun ve onun kız kardeşi olan Miryam, eşiyle ilgili olarak Musa'nın aleyhinde konuşur ve bunun üzerine Tanrı şahsen, Harun ile Miryam'ı şiddetli bir şekilde azarlar. SAYILAR kitabında geçtiği şekliyle oldukça okunmaya değer olan bu kısa ve sıradışı hikâye genellikle Pazar Okulu programına dahil edilmemektedir:

KAR-BEYAZ MİRYAM (SAYILAR 12)

[E metni *italik*]

1. *Aldığı Kûşlu eş nedeniyle Miryam ile Harun Musa'nın aleyhine konuştular.*
2. *Dediler ki "Yahve*[13] *yalnız Musa'yla mı konuştu? Bizimle de konuşmadı mı?" Ve Yahve (onları) duydu.*
3. *Musa denen adam çok alçakgönüllüydü – öyle ki yeryüzündeki herhangi bir insandan daha fazla.*
4. *Yahve ansızın Musa'ya ve Harun'a ve Miryam'a, "Buluşma Çadırı'na gelin, üçünüz de" dedi. Onların üçü de gittiler.*
5. *Ve Yahve bir bulut sütununun içinde aşağıya indi ve çadırın girişinde durdu; Harun ile Miryam'ı çağırdı ve onların ikisi de gittiler.*
6. *Dedi ki, "Sözlerime kulak verin. Eğer aranızda bir peygamber olacaksa, Ben, Yahve bir rüyette kendimi onun için bilinir kılarım; bir rüyada onunla konuşurum.*
7. *Ama kulum Musa, bütün evimde en sadık olan, öyle değildir.*
8. *Onunla muammalar içinde değil, açıkça, ağız ağıza konuşurum ve o Yahve'nin suretini görecektir. Öyleyse kulum Musa'nın aleyhine konuşmaktan neden korkmadınız"?*
9. *Ve Yahve'nin onlara karşı öfkesi yanıp tutuştu ve O gitti.*
10. *Bulut, çadırın üzerinden geri dönüp gitti ve işte Miryam kar gibi (bembeyaz) bir cüzamdı. Harun Miryam'a döndü ve işte cüzamdı.*
11. *Ve Harun Musa'ya dedi ki "Ey efendim, lütfen akılsızca gerçekleştirdiğimiz şeyin ve böylece işlediğimiz suçun günahını bize yükleme.*
12. *Onun anasının rahminden çıktığında etinin yarısı yenmiş, yarı ölü biri gibi olmasına izin verme."*
13. *Ve Musa Yahve'ye, "Ey Tanrı {El}, onu iyileştir!" diye yakardı.*
14. *Ve Yahve Musa'ya dedi ki, "Eğer babası onun yüzüne tükürseydi, yedi gün utanç içinde kalmayacak mıydı? Onun yedi gün ordugahın dışında ayrı tutulmasını sağlayın ve daha sonra iyileşecektir."*

---

[13] Yahve isminin burada bir E hikâyesinde geçtiğine dikkat ediniz. Bunun sebebini daha sonra açıklayacağım.

15. *Miryam yedi gün ordugahın dışında ve ayrı tutuldu ve Miryam geri getirilene dek halk yola çıkmadı.*

Harun ve Miryam Musa'nın eşi üzerine konuşurlar. Musa'nın eşiyle ilgili ne onları rahatsız etmektedir? Metin bize bunu söylemiyor. Yalnızca onun Kûşlu olduğunu belirtiyor. *Kitabı Mukaddes*'te Kûş'un Etiyopya anlamına geldiği bilindiğine göre, sorun belki de Musa'nın eşinin siyah olmasıydı. Buradaki sıkıntı, *Kitabı Mukaddes*'te Kuşan diye adlandırılan ve Midyan'ın bir bölgesi olan bir yerin daha olmasıdır[†] ve daha önce Musa'nın eşi olan Sippora'nın Midyanlı olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla metnin burada Sippora'ya mı yoksa Musa'nın ikinci bir eşine mi işaret ettiği belirsizdir. Her iki durumda da metnin en olası okunuşu Miryam ve Harun'un karşı çıkışının Musa'nın eşinin farklı olması –bu farklılığın ırksal ya da etnik olması önemli değildir– nedeniyle gerçekleştiğidir. Aynı zamanda yakınmalarında söz konusu eşten hiç söz etmemeleri psikolojik olarak ilginçtir. Yani onları gerçekten rahatsız eden şeye yönelik şikâyetlerini yüksek sesle sunmuyorlar. Aksine eleştirilerini Musa'nın kendisine yöneltiyorlar. Onlar, vahiy söz konusu olduğunda Musa'nın kendilerinden üstün bir konuma sahip olup olmadığını sorguluyorlar (*"Yahve yalnız Musa'yla mı konuştu? Bizimle de konuşmadı mı?"*).

Bunun, bir hata olduğu tecrübe edilir. Yahve, onlara, Tanrı'ya yakınlık derecesiyle Musa'nın bütün peygamberlerden ayrı bir yerde durduğunu bildirir. Diğer bütün peygamberler yalnızca rüyetlere sahiptir; Musa ise Tanrı'yı gerçekten [sureti] görür. Hikâyede tanrı Harun ile Miryam'a öfkelenmiş bir biçimde tarif edilir ve Miryam, onu

---

† Bkz. HABAKKUK 3:7. –en.

"kar-beyaz" bırakacak biçimde derisindeki rengin kaybolduğu bir tür cüzama tutulur. Eğer burada sorun Musa'nın eşinin siyah olmasıysa, suç ile ceza arasında benzeri görülmemiş bir uygunluk vardır.

Altın buzağı hikâyesinde olduğu gibi, Harun yine herhangi bir cezaya çarptırılmaz. Harun, gelenekte bir kâhin olarak biliniyordu ve cüzamlı bir kişi hastalığa yakalandığı andan itibaren artık kâhinlik görevini icra etmekten men edilirdi. Dolayısıyla yazar, Harun'u, kız kardeşiyle aynı cezayı paylaşan bir biçimde tasvir edemedi. Ancak Harun'un bir kusur işlediği, Tanrı'nın Harun'a öfkelendiği (9. *pasuk*) hikâyede belirgin bir şekilde hissediliyor ve dahası Tanrı, Musa'nın Tanrı tecrübesinin Harun'dan daha üstün olduğunu açıkça belirtiyor. Bu tıpkı daha önceki hikâyede olduğu gibi, Yahuda'daki Harun kâhinliğini küçümseme yönündeki E tavrına uygun düşer. Ayrıca hem burada hem de altın buzağı hikâyesinde Harun, Musa'ya çok saygılı bir şekilde "efendim" diye hitap etmekte ve Musa'nın üstünlüğünü kabul etmektedir.

İsyanla ilgili bir hikâye, herhangi bir konuya dikkat çekmek için özellikle uygun bir araçtır. Yazar, meşru otoriteye saldıran veya açıkça itaatsizlik eden bir kişi veya grubu –ve daha sonra bu grubun ya da kişinin başına gelen felaketi– tasvir eder. Altın buzağı ve Miryam'ı anlatan E hikâyeleri bunu ziyadesiyle başarır.

Musa'ya Gösterilen Saygı

Kitabı Mukaddes'in yazarlarından ikisini tespit etmeye yönelik uğraşa bir hayli yer ayırdık. Peş peşe aktardığımız hikâyeler sayesinde, hikâye, yazar, yazarın yaşadığı dünyayı birbirine bağlayan pek çok ipucu bulabildik. Bu amaçla pek çok hikâyeden yararlandım ve tüm

ipuçlarına dikkat çektim. Bunu yapmamın nedeni ilk olarak, okuyucuyu basitçe J ve E hikâye dizileri konusunda bilgilendirmek. Ve ikinci olarak da birikimsel çıkarımın gücünü gözler önüne sermenin önemine olan inancımdı. Bu örneklerin her biri ilginç ve tartışmaya değer olabilir, ancak bunların hiçbiri tek başına ikna edici bir kanıt değildir. Ne kadar çok anlatının ne kadar çok yönü birleşir ve ortak bir noktaya işaret ederse, bu genelde çok-yazarlılık hipotezine, özelde ise bu yazarların J ve E şeklinde tespit edilmesine sağlam bir dayanak sağlar. Bu hikâyeler ne kadar çok okunursa, her biri kendi dünyasının gerçekleriyle yaşayan yazarlarıyla ilgili bir fikir elde edilir ve bu fikir daha çok şeyi açıklar.

Biz, E'nin yazarını Musa'nın kendi atası olduğunu düşünüyor olabilecek Şilolu bir kâhin olarak tespit ettiğimizde, yalnızca onun şeceresiyle ilgili bir şey söylemiyoruz. Yazdığı şeyleri neden yazdığını anlamaya yönelik bir kavrayışa ulaşmaya çalışıyoruz. Bu bizim E hikâyelerinin neden J'den daha fazla, Musa'nın kişiliğini gözler önüne serdiğini –yalnızca *daha fazla* sergileme değil, daha fazla ve *yakınlık duyarak* sergileme– anlamamıza yardımcı olur. SAYILAR 11'de bulunan bir E anlatısındaki Musa'nın Tanrı'yla konuşması olayıyla karşılaştırılabilecek herhangi bir şey J'de bulunmamaktadır. Bu hikâyede halk çölde yiyecek et bulamadıklarından yakınır ve geçmişe özlem duyarak Mısır'da sahip oldukları güzel yiyeceklerden bahseder; ancak yiyecek için bir köle olarak çalışmak zorunda olduklarını geçici olarak unutmuş görünmektedirler. İşte bu anda Musa, Tanrı'nın kendisine verdiği bütün bu topluluğu tek elden yönetme görevinin yükünü artık taşıyamaz. Onun Yahve'ye yakarışı çektiği şiddetli acıyı ve Tanrı'yla yakınlığını açıklaması bakımından oldukça sıradışıdır. Musa, Tanrı'ya şöyle seslenir:

Kulunu neden incittin ve gözünde niye beğeni bulmadım ki bütün bu halkın yükünü bana yükledin? Bütün bu halka ben mi gebe kaldım? Onları ben mi doğurdum ki bana, nasıl bir dadı emzikteki bir bebeği taşıyorsa, onları atalarına ant içerek söz verdiğin ülkeye "Kucağında taşı" diyorsun. Bütün bu halka vermek için eti nereden bulayım, zira bana "Bize et ver ve yememizi sağla" diyerek yakarıyorlar. Ben, kendim, bütün bu halkı tek başıma taşıyamam, çünkü bu benim için çok ağır. Bana böyle davranacaksan, o zaman öldür beni, eğer gözünde beğeni bulduysam izin ver kendi sefaletimi görmeyeyim.[14]

Buradaki E metni bir kaynaktan öte bir şeydir. Musa'ya duyulan özel ilgi, yakınlık ve saygıyı yansıtan güçlü bir kompozisyondur. E'nin yazarı Tanrı'nın *Musa*'yla Horev'de yaptığı ahdi sık sık tekrar eder, buna karşın İbrahim'le yapılan ahde asla değinmez. E'nin anlattığı Mısır'dan çıkış hikâyesi Musa'ya çok fazla vurgu yapar, öyle ki halkın özgürlüğe kavuşması bizzat Musa'nın icraatı gibidir; ancak J versiyonu, kurtuluşu getiren unsur olarak *Tanrı*'ya daha çok yoğunlaşır. Bir J metninde Yahve şöyle der:

Onu Mısır'ın elinden *kurtarmak* ... çıkarmak *için indim.*[15]

E'de ise şöyle demektedir:

Şimdi git, *seni* firavuna [Paro] gönderiyorum. *Halkımı, İsrailçocuklarını, Mısır'dan çıkar.*[16]

Bu ikisi arasında vurgu noktalarında bir farklılık vardır. E'nin yazarı Musa'nın çok önemli kişisel rolüne odaklanır. Bu, yazarın, çalışmasının tamamı boyunca Musa karakterini işleyiş biçimine de uygun

---

14 Sayılar 11:11-15.

15 Çıkış 3:8.

16 Çıkış 3:10.

düşen bir tutumdur. Ona göre Musa'nın gelişi tarihin dönüm noktası, ahit vakti, bir ulusun doğuş anı ve Levililer'in Tanrı'ya sadık hizmetlerini ilk kez icra ettikleri zamandır.

Musa'nın gelişi ayrıca dünyanın Tanrı'yı ilk kez adıyla tanıma zamanıdır.

Tanrı'nın Adı

E hikâyelerinde iki yerde Yahve adının geçtiğine değinmiştim. Şimdiye kadar hep Tanrı'nın adının, J ile E arasındaki anahtar ayrım olduğunu söylüyordum. Şimdi biraz daha kesin konuşalım. J'de tanrı baştan sona kadar Yahve diye adlandırılır. J'nin yazarı anlatı içinde onu asla Eloim biçiminde anmaz.[17] E'de ise tanrı, *Musa'nın gelişine kadar* Eloim olarak adlandırılıyordu. Musa'nın Tanrı'yla karşılaştığı ilk günden itibaren bu değişir. Musa'nın Tanrı'yla karşılaştığı güne ilişkin iyi bilinen E hikâyesinde –yanan çalı hikâyesi– Musa, Tanrı'nın adını bilmemektedir ve bu nedenle de Tanrı'ya sorar:

> Ve Musa, Tanrı'ya [Eloim] "İsrail-çocuklarına gidip, 'atalarınızın Tanrısı beni size gönderdi' dediğimde, bana hemen 'İsmi ne?' diye soracaklardır. Onlara ne diyeceğim diye sordu?"[18]

Tanrı, önce o iyi bilinen yanıtını verir: "Ben, olduğu gibi olanım" (bu sözcüklerin İbranîce kökü, Yahve adının köküyle aynıdır). Daha sonra devam eder:

> İsrail-çocuklarına şöyle söyleyeceksin, "beni size atalarınızın Tan-

[17] J hikâyelerinde yer alan ayrı ayrı kişiler Eloim sözcüğünü kullanır, ancak *hikâyeyi anlatan kişi* bu sözcüğü kullanmaz.

[18] Çıkış 3:13.

rısı, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakup'un Tanrısı *Yahve* gönderdi." İsmim ebediyen budur. Ve nesilden nesile bu şekilde anılacağım.[19]

E'de Yahve, adını ilk kez Musa'ya ifşa eder. TEKVİN kitabında geçen bu olaydan önce Tanrı, El ya da Eloim diye adlandırılıyordu.

E'nin yazarı neden böyle bir bilgi verme ihtiyacı duydu? Bu tartışmalı bir konudur. Bazıları bu hikâyenin, kuzeydeki İsrail Krallığı'nın dinsel sistemini yansıttığını düşünmektedir. Kral Yarovam, Tanrı'nın taht yeri olarak altın buzağıları (genç boğaları) seçerken, belki de Yahve'yi Kenanlıların baş tanrısı olan El'le özdeşleştiriyordu. El, boğalarla ilişkilendirilirdi ve Boğa El olarak tanınırdı. Böylece Yarovam, Yahve ve El'in, aynı Tanrı'nın farklı adları olduğunu söylüyordu. O halde bu E hikâyesi, söz konusu iki tanrının birleştirilmesine yardım edecekti. Ayrıca Tanrı'nın neden iki farklı isme sahip olduğunu da açıklayabilirdi: Tanrı önceleri El olarak anılıyordu, daha sonra Musa'ya kendi adının Yahve olduğunu bizzat vahyetti. E'deki ad değişimine ilişkin bu açıklama E ile İsrail Krallığı arasındaki başka bir mantıksal bağı göstermesi bakımından da caziptir. Bu E'nin İsrail'den geldiğine ilişkin diğer bütün ipuçlarına da uygun düşer.

Ancak bu açıklamada sorunlu bir nokta vardır. Kral Süleyman, Yahuda'da (Tanrı'nın) taht yeri olarak altın keruvları kullanıyordu. Ve Tanrı El yalnızca boğalarla değil, aynı zamanda keruvlarla da ilişkilendiriliyordu. Bunların her ikisi de her iki krallıkta ayrı ayrı kullanılan heykellerdi, dolayısıyla E'de neden Musa'ya yapılan ad ifşaatına ilişkin bir bölüm olduğunu açıklamak için iyi bir kanıt olamazlar. Üstelik karşılaştığımız diğer kanıtlar da, E'nin yazarının,

---

[19] ÇIKIŞ 3:15.

Yarovam'ın İsrail Krallığı'nda uygulamaya koyduğu dinsel sisteme *karşı* olduğunu gösteriyor. E'nin yazarı, Musa'yı, altın buzağıyı *parçalarken* tasvir etmişti. O halde şimdi bu yazarın, söz konusu dinsel sistemin Tanrı'nın kimliği konusundaki teolojisini benimsediğini söylemek zordur.

Erken dönem İsrail tarihi üzerinde çalışan bazı araştırmacılar eski İsraillilerin yalnızca çok az bir kısmının Mısır'da gerçekten köle olduğu sonucuna ulaştılar. Belki de Mısır'da köle olanlar yalnızca Leviler'di. Unutulmamalıdır ki Levililer arasında Mısır diline ait adlara sahip olan kişilere rastlıyoruz. Örneğin Musa, Hofni ve Pinehas gibi Levili adları İbranîce değildir, açıkça Mısır dilindedir. Ayrıca Levililer, diğer kabilelerden farklı olarak ülkede herhangi bir toprağa sahip değildi. Araştırmacılar, bu grubun önce Mısır'da, daha sonra da Sina'da Tanrı Yahve'ye ibadet ettiğini iddia ediyor. Daha sonra İsrail'e geldiler ve Tanrı El'e ibadet eden İsrail kabileleriyle karşılaştılar. Kimin Tanrısının hakiki Tanrı olduğunu belirlemek üzerine savaşmak yerine, bu iki grup Yahve ve El'in aynı Tanrı olduğu inancını benimsedi. Levililer ya zorla ya ikna yoluyla birleşmiş dinin resmi kâhinleri oldular. Bu belki de onların kendilerine ait topraklara sahip olmamaları nedeniyle verilen bir tavizdi. Onlar toprak yerine, kâhinler olarak mahsulün ve kurban edilen hayvanların yüzde onunu aldılar.

Bu hipotez de E'nin yazarının İsrail Krallığı'nda yaşayan bir Levili olduğu düşüncesine uygun düşüyor. Yahve'nin, adını Musa'ya ifşa etmesiyle ilgili hikâyesi, bu tarihsel gerçeği yansıtacaktı: söz konusu ülkede kabilelerin ibadet ettikleri Tanrı, El'di. Kabilelerin Tanrı El ve ataları İbrahim, İshak ve Yakup'la ilgili gelenekleri vardı. Sonra Levililer Musa, Mısır'dan çıkış ve Tanrı Yahve'ye ilişkin gelenekleriyle bu

kabilelerin yanına geldi. E'de Tanrı'nın adlarının ele alınış biçimi, Yahve adının neden ulusun erken dönem geleneğinin bir parçası olmadığını açıklar.

Elbette bu, hipotezler dünyasına ait olan bir şeydir ve bizim onu ele alırken son derece ihtiyatlı olmamız gerekir. Şu anda kanıtlamaya çalıştığımız şey bağlamında bizim için önemli olan, E için Musa'nın, J'de sahip olduğunun çok ötesinde bir anlam taşıdığıdır. E'de Musa tarihte bir dönüm noktasıdır. E, J'ye oranla, Musa'dan önceki dünyayla daha az ilgilenir. E'nin bir yaratılış hikâyesi, bir tufan hikâyesi yoktur ve patriyarklarla ilgili nispeten daha az anlatıya sahiptir. Ama Musa hakkında J'den daha fazla şey anlatır.

Bütün bunlar yazarın Levili bir kâhin olduğu düşünülürse oldukça anlaşılabilirdir. Ayrıca E'nin dinsel yasalarla ilgili üç bölüm içermesi de yazarının bir kâhin olduğu düşüncesine uygun düşer.[20] Oysa J'de dinsel kurallar yer almaz. Ayrıca *Kitabı Mukaddes*'in başka yerlerindeki hukuksal bölümleri de *–ileride göreceğimiz gibi–* kâhinler yazmıştır.

E'nin hikâyelerinin genel görünümü şudur: bunlar belli bir bakış açısına ve belirli ilgilere sahip, yazarın içinde yaşadığı dünyayla son derece bağlantılı, kendi içinde tutarlı bir hikâyeler grubudur.

Benzer bir şekilde J'nin hikâyelerini de ne kadar çok okursak, hikâyelerin bütünlüğünü ve yazarın yaşadığı dünyayla olan ilişkisini o kadar iyi görebiliriz. Örneğin yazarın neden Tanrı'nın adı konusunda Musa'dan önce ve sonra biçiminde bir farklılaştırmaya gitmediğini anlayabiliriz. J'ye göre Musa'dan önce çok önemli bir şey olmuştu. Yazar, Yahuda'nın kraliyet ailesiyle, yani Davut soyuyla ilgileniyordu. Bu nedenle J'nin yazarı, Tanrı'nın patriyarklarla yaptığı ahdin önemi-

---

[20] Çıkış 21-23. Bu hukuki külliyat, *Ahit Düsturu* diye anılmaktadır.

ni vurgulardı. Bu ahdin, Davut'un ilk başkenti olan Hevron'la bağlantısı vardı. Bir ırmaktan diğerine kadar olan bir ülkenin İsraillilere miras kalacağını vaat ediyordu. Başka bir deyişle, Kral Davut zamanında gerçekleşen şeyin vaat edilmesi niteliğindeydi. Bu nedenle İbrahim'e gelen vahiy başlı başına tarihte bir dönüm noktasıydı. Sina'daki vahyi Tanrı'nın adıyla damgalanan ilk ahit olarak tanımlamak Tanrı ile patriyarklar arasında yapılan ahdin önemini azaltmak anlamına gelecekti. Bu nedenle J, hikâyelerinin başından sonuna kadar Yahve adını kullanır.

J ile *E* Arasındaki Benzerlikler

J ile E arasında neden bu kadar çok benzerliğin olduğu sorusu hâlâ yanıtlanmayı beklemektedir. Bu iki kaynak genellikle benzer hikâyeleri anlatır. Büyük ölçüde aynı karakterlerle ilgilenir. Aynı terminolojiyi paylaşır. Kullandıkları üslup o derece birbirine benzer ki, yalnızca üsluplarına bakarak bu iki metni birbirinden ayırmak asla mümkün olmaz.

Bunun olası açıklamalarından biri, bu iki kaynaktan birinin diğerine dayanmasıdır. Örneğin belki de J, kutsal ulusal geleneklerle ilgili Yahuda Saray metniydi ve bu nedenle kuzeydeki Levililer, kendi ulusal metinlerini yazma ihtiyacı duydular; çünkü böylesi bir metin olmadan meşru bir krallığın var olması mümkün değildi. Ya da belki de E metni daha önce ortaya çıkmıştı ve Yahuda Sarayı kendi versiyonunu oluşturma gereği hissetti, çünkü örneğin E'nin Harun'u işleyiş biçimi rahatsız ediciydi. Sonuçta E hikâyelerinin Yahuda'da hoş karşılanması pek çok bakımdan mümkün değildi ve Yahuda Krallığı'nı destekleyen J hikâyelerinin de İsrail'de sevilmesi oldukça zordu. Krallık-

lardan birinde versiyonların birinin ortaya çıkması, olasılıkla diğer krallıkta farklı bir versiyon yazılmasına neden olmuştu.

Yine de bu iki versiyon birbirinden tamamen farklı iki eser olamazdı. Her iki kaynak da ortak bir gelenek ve kültür mirası üzerine inşa edilecekti; çünkü İsrail ve Yahuda daha önceden bir arada yaşayan bir halktı ve ayrılmış olsalar da hâlâ pek çok ortak özellikleri vardı. Ataları İbrahim, İshak ve Yakup'a verilen tanrısal vaatle ilgili geleneği paylaşıyorlardı. Yine bu insanlar, Mısır'daki kölelik, Mısır'dan Musa adındaki bir adamın liderliğinde çıkış, çölde bir dağda gelen olağanüstü vahiy ve vaat edilmiş ülkeye yerleşmeden önce çölde yıllarca dolaşıp durmak gibi ortak bir geleneği de paylaşıyorlardı. Her iki yazar da, tamamıyla yeni ve kurgusal bir tarih tasviri yapamazdı; zaten böyle bir şeyle de ilgilenmiyorlardı.

Üslup konusuna gelince, ilk önce kutsal ulusal geleneklere dayanan bir versiyon metin olarak ortaya kondu; ikinci, yani alternatif versiyonun yazarı onun üslubunu bilinçli olarak (ya da belki de bilinçsizce) taklit etmeye niyet etmiş olmalıdır. Eğer o dönemde insanların zihninde ilk versiyonun üslubunun, kutsal geleneğin anlatılması konusunda uygun, resmi ve alışılmış dil olduğu düşüncesi yer ettiyse, ikinci versiyonun ilgisi de bu anlatım tarzını korumaya yönelik olacaktı. Günümüzde de benzer bir şekilde Birleşik Devletler Anayasası'nın üslup ve dili, her bir eyaletin anayasasında genellikle taklit edilmiştir; çünkü bu dilin, böylesi bir metnin yazılması için uygun ve kabul edilmiş biçim olduğu düşünülmektedir.

J ile E arasındaki üslupsal benzerlikle ilgili bir diğer olası açıklama, J'nin E'ye ya da E'nin J'ye dayanmasından çok, *her iki* kaynağın da kendilerinden önce mevcut olan ortak bir kaynağa dayanmış olabileceğidir. Yani J ve E'nin yazarlarının çalışmalarının temeli olarak ya-

rarlandığı, patriyarklar, çıkış ve benzeri gibi konularla ilgili eski ve geleneksel bir hikâyeler dizisi vardı. Böylesi bir özgün hikâyeler dizisi ya sözlü ya da yazılı olarak aktarılan bir koleksiyon olmalıydı. Sonuçta İsrail ve Yahuda krallıkları kurulduktan sonra J ve E'nin yazarları bu koleksiyonu kendi ilgi ve amaçları doğrultusunda uyarladı.

Yazarların Sayısı

Bu iki insanın kim olduğu ve ne zaman yaşadığı hakkında daha da ayrıntılı bilgi sahibi olmayı isteyebiliriz. Öncelikle yanıtlanmayı bekleyen soru onların gerçekten iki kişi olup olmadığıdır. Şimdiye kadar onları ayrı birer kişi olarak kabul ettim ve J'nin yazarı ve E'nin yazarı biçiminde onlardan söz ettim. Bazı bilim adamları, J ve E'yi bireylerin değil de, grupların ürettiğini düşünmektedir. J^1, J^2, J^3 ve benzerlerinden ya da J ekolü ve E ekolünden bahsediyorlar. Eldeki kanıtın bizi böyle bir çözümlemeye nasıl ulaştırdığını anlayamıyorum. Aksine az önce de ele alıp gözden geçirdiğimiz J ve E'nin her biri bana uyumlu ve tutarlı bir metin olarak görünüyor. Elbette bir editör, metnin bazı yerlerine bir sözcük veya bir deyim ya da bir cümle eklemiş olabilir ve yine E ya da J yazarı bazen başka bir yerden aldığı metni olduğu gibi eserine koymuş olabilir. Örneğin J'nin yazarı Tekvin 49'da geçen Yakup'un ölüm döşeğinde söylediği *beraha* şiirini kendisi yazmamış olabilir. Yazar bunu bir yerden öğrenmiş, amacına uygun olduğunu düşünmüş ve J metnine eklemiştir. Bence bütün J ve E anlatılarının daha küçük birimlere ayrılması gerekli değildir.

Yazarların Cinsiyeti

E'nin yazarının bir erkek olduğunu neredeyse kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Bu yazarın, Şilo'nun Levili kâhinleriyle ne kadar güçlü bir bağının olduğunu görmüştük. Kadim İsrail'de kâhinlik kesinlikle erkeklere ait bir görevdi. Bir Levili'nin eşinin ya da kız kardeşinin, kâhinlikle ilgili meselelere ilgi duyması ve bu konuda bir şeyler yazması da belki mümkündür; ancak hâkim bir erkek bakış açısı ve erkek karakterler üzerine yoğunlaşılması yazarın bir erkek olma olasılığına işaret ediyor. Aynı zamanda mevcut olanın patriyarkal bir toplum ve erkek bir kâhinlik olduğu hatırlandığında, resmi ve kutsal bir mevkie sahip olacak bir metin yazmak için bir kadının görevlendirilmesi ya da böylesi bir metnin kabul görmesi şüphe götürür.

J'nin yazarı hakkında karar vermek ise daha zordur. Yahuda sarayında ortaya çıktığına –veya en azından bu sarayın ilgilerini yansıttığına– göre J metni hem erkeklerin hem de kadınların belirli bir konuma sahip olduğu bir çevreden gelmektedir. Yani erkeklerin önderlik ettiği bir toplumda bile, soylular sınıfına mensup kadınların, daha aşağı sınıflardaki erkeklerden daha güçlü, daha imtiyazlı ve daha eğitimli olabilmeleri mümkündü.[21] Dolayısıyla J'nin yazarının bir kadın olması olasılığı E'den daha fazladır. Dahası genel olarak J hikâyeleri, E'ye kıyasla, kadınlarla daha çok ilgilenmekte ve onlara karşı daha duyarlı davranmaktadır. Gerçekten de Tekvin 38'de geçen Tamar'la ilgili J hikâyesine karşılık gelebilecek bir metin E'de yoktur. Bu hikâyede Tamar adlı kadın yalnızca dikkat çekici bir biçimde yer almaz.

---

[21] Jo Ann Hackett bu konuyu, *The Future of Biblical Studies*'te (editör R. E. Friedman/H. G. M. Williamson) yayımlanan "Women's Studies and the Hebrew Bible" adlı makalesinde tartışmaktadır.

Hikâye, bu kadına yapılan bir haksızlıkla ilgilenir, onun maruz kaldığı adaletsizliğe karşı yürüttüğü mücadeleye yoğunlaşır ve hikâyedeki adamın (Yahuda), bu kadının haklarını ve kendisinin ise hatalı olduğunu kabul etmesiyle son bulur.

Bunlar elbette doğrudan J'nin yazarının bir kadın olduğunu göstermez. Ancak yazarın erkek olduğunu hiçbir şekilde çabucak kabul edemeyeceğimiz anlamına gelir. Kanıtların büyük bir kısmı, kadim İsrail'de yazıcılık mesleğinin erkekler tarafından yürütüldüğünü gösterse de, bu bir kadının, bu ülkede sevilen ve değer verilen bir eser yazmış olma olasılığını yok etmez.

Yazarlar Ne Zaman Yaşadı

Bu iki yazar hangi zaman diliminde yaşadı ve yazdı? J anlatıları Şimon ile Levi'nin dağılmasına gönderme de bulunduğuna, ancak diğer kabilelerin dağılmasından ve sürgünden söz etmediğine göre, bu metnin Asurlular'un İsrail'i yıkıp halkını sürgün ettikleri MÖ 722 yılından önce yazıldığı hemen hemen kesindir. J'nin, Davut ya da Süleyman'ın krallıkları gibi erken bir dönemde yazılmış olması da akla yatkın bir iddiadır, ancak Ahit Sandığı ve dökme ilahları yasaklayan emirlerin önemine yapılan vurgu nedeniyle J, İsrail Krallığı'na karşı yazılmış bir polemik eser gibi görünmektedir. Bu da J'nin, krallığın ikiye ayrılmasından sonra oluşturulduğu anlamına gelir. Benzer bir şekilde Yakup ve Esav'la ilgili J hikâyeleri, Edom'un Yahuda'dan ayrılıp bağımsızlığını kazandığını ifade etmektedir ("Onun boyunduruğunu kırıp atacaksın."). Edom bağımsızlığına, Yahuda kralı Yehoram'ın

saltanatı döneminde, MÖ 848-842 yılları arasında kavuşmuştu.[22] Bu da J'nin yazarını, MÖ 848-722 yılları arasında bir yere yerleştiriyor. E'nin yazarı ise, MÖ 922-722 yılları arasında eserini yazmış olmalı. Bu süreyi daha da daraltmak oldukça zor.[23]

Burada en önemli nokta, hem J hem de E'nin, Asurlular'ın İsrail'i yıkmasından önce yazılmış olmasıdır. İsrail'i ele geçirdikten sonra Asurlular, İsrail nüfusuna karşı bir sürgün politikası uyguladılar. Bu sırada pek çok İsrailli de mülteci olarak güneye, Yahuda Krallığı'na kaçtı. Kudüs'teki Davut Şehri'nde yapılan arkeolojik kazılar, bu dönemde Kudüs'ün nüfusunun bir hayli arttığını gösteriyor. Olası tarihsel senaryoya göre E metni, bu olayların ve insanların akışı sırasında Yahuda'ya geldi; çünkü Asurlular'dan kaçan Levililer kıymetli metinlerini arkalarında bırakmış olamazlardı.

Sonradan gelen İsraillilerin, MÖ 722'yi takip eden dönemde Yahuda nüfusu içinde erimesi, kendi içinde başa çıkılamaz sorunlar doğurmadı. İsrailliler ve Yahudalılar akrabaydı. Aynı dili (İbranîce) konuşuyorlardı. Aynı Tanrı'ya (Yahve) ibadet ediyorlardı. Bu insanlar, patriyarklarla ilgili atalarından kalan gelenekleri, çıkış ve çölle ilgili tarihsel gelenekleri paylaşıyorlardı. Ancak ortada kendi ulusal ve kutsal geleneklerini ifade eden, farklı olaylara ve kişilere önem veren –hatta bazen birbiriyle çelişen– iki farklı metin vardı. Buna nasıl çözüm bulunacaktı? Çözüm bu iki metni bir araya getirmekti.

---

22 II. Krallar 8:16, 20-22.

23 Şu anda devam ettiğim araştırma, E'nin, İsrail Krallığı'nın 722'de yıkılmasından önceki son yirmi beş yıl içinde yazıldığını göstermektedir.

J ve *E*'nin Birleştirilmesi

J ve E'nin birleştirilmesinden sorumlu olan kişi veya kişilerin, neden bu iki kaynaktan birini dışlayıp diğerini kabul etmekle yetinmediği sorulabilir. Neden E ya da daha olası olan J geçerli metin olarak kabul edilip diğer versiyon reddedilerek görmezden gelinmedi? Bu soruya verilen ortak yanıt şudur: o zamanki toplum, geçmişin damgasını taşıyan kabul edilmiş bir metni göz ardı edemeyecek kadar yazılı kelama saygı gösteriyordu. Bu görüş çerçevesinde sorunlu olan nokta, o dönemde ne J'nin ne de E'nin bizim bildiğimiz gibi tamamlanmış bir metin olmamasıdır. Öyle görünüyor ki editör(ler), kabul gören metinleri bir şekilde kesip birleştirmeye açıkça karşı değildi. Bu nedenle editörlerin, geçmişten devraldıkları metinleri yalnızca saygısızlık etmek istemedikleri için kullandıklarını iddia etmek zordur.

Hem J hem de E'nin muhafaza edilmesinin daha olası bir nedeni ise, o dönemde iki metnin de çok iyi biliniyor olmasıydı; dolayısıyla bu metinlerden birinin kabul edilip, diğerinin dışlanması mümkün değildi. Örneğin altın buzağı olayından bahsetmeden Sina'da yaşananların hikâyesi anlatılamazdı; çünkü hikâyeyi dinleyenlerden biri (özellikle de eski bir kuzeyli) özgün hikâyeyi hatırlayıp itiraz edebilirdi. Hevron'da gerçekleşen olaylardan söz etmeden İbrahim'in hikâyesini anlatmak da mümkün değildi; çünkü başka bir dinleyici (özellikle de Hevronlu biri) buna karşı çıkabilirdi. O dönemde J ve E anlatıları ne kadar bilinir hale geldiyse, korunmaları da aynı derecede gerekli olmuştu.

O halde şu sorulabilir: editörler bu metinleri neden birleştirdi? Neden J ve E'yi ayrı ayrı muhafaza etmediler? Neden bu iki metni, Tufan hikâyesinde gördüğümüz gibi parçalayıp birleştirerek karmaşık

bir şekilde iç içe geçirdiler? Çünkü J ve E'nin ayrı ayrı korunması büyük bir olasılıkla her ikisinin de inandırıcılığını yok edecekti. Eğer aynı kapak altında J ve E yan yana bulunsaydı, farklı versiyonları ortaya çıkaran ikili tarihi sürekli hatırlatan bir unsur olacaktı. Bu da her iki metnin inandırıcılık niteliğini azaltacaktı.

Kısacası J ve E'nin yazılması gibi, bir araya getirilmesi de, dönemin siyasal ve sosyal gerçekleriyle oldukça bağlantılıdır. Bu iki eserin birleştirilmesi, iki toplumun, ayrılmalarından ikiyüz yıl sonra birleşmesini (daha doğrusu yeniden birleşmesini) yansıtmaktadır.

J ve E'yi kimin yazdığı konusunda keşfedilecek daha çok şey var. Hâlâ yazarların tam olarak ne zaman yaşadıklarını ve adlarını bilmiyoruz. Ama bence bildiğimiz şeyler daha önemli. Onların yaşadığı dünya ve bu dünyanın bize hâlâ zevk veren ve eğitici bu hikâyeleri nasıl ortaya çıkardığı hakkında bilgilere sahibiz. Yine de yazarlar hakkında daha detaylı malumata sahip olmadan tam olarak tatmin olmayabiliriz. O zaman şimdi D kaynağına gelmeme izin verin. D'yi derleyen kişi hakkında, E ve J'nin yazarları hakkında bildiğimizden daha fazla şey öğrenmemiz mümkün olabilir – belki yazarının adını bile öğrenebiliriz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KİTABI MUKADDES'İ YARATAN DÜNYA:

MÖ 722-587



Değişim

Asur İmparatorluğu 722 yılında İsrail Krallığı'nı yıktığında, J ve E'yi yaratan dünya da sonsuza dek yok oldu. Kardeşsiz, yoldaşsız ve rakipsiz kalan Yahuda da değişti. Siyasal değişim, iktisadi, sosyal ve her zaman olduğu gibi dinsel değişim anlamına geliyordu. Dolayısıyla *Kitabı Mukaddes*'in sunuluş biçiminde de bazı değişiklikler olacaktı.

Gerek ülke, gerek insanlar 722 yılından sonra artık daha farklıydı. Ülke küçülmüştü. Yahuda kralları, Davut ve Süleyman'ın yönettiği birleşik İsrail Krallığı'nın yarısı kadar bir toprağı yönetmeye başladı. Yeni bir uluslararası siyaset söz konusuydu. Bu yeni siyasal yapıda Yahuda artık zayıf durumdaydı. Bu, Mezopotamya'da etkin büyük imparatorluklar çağıydı: önce Asur, sonra da Babil geldi. Bu imparatorluklar batıda fetih yapmaya muktedir ve niyetliydiler. Yahuda'nın alınması (önce ganimet, sonra da vergi şeklinde) gelir, Afrika ile Asya arasındaki ticaret yolunun denetimi ve Mısır'ın yakınındaki stratejik bir mevkinin ele geçirilmesi anlamına geliyordu (kitabın sonundaki haritaya bakınız).

Yeni uluslararası siyasal tablo dini de etkiledi. Küçük bir krallık, büyük bir imparatorluğun vasalı haline gelirse, vasal devlet kendi tapınaklarına, imparatorluk tanrılarının heykellerini koyardı. Bu, vasa-

lın imparatorluğun egemenliğini kabul ettiğinin bir göstergesiydi. Modern zamanlarda bu uygulamanın dengi, küçük ve bağımlı bir devletin, boyun eğdiği ulusun bayrağını dalgalandırmak zorunda olması olabilir. Ancak bir put, bayrakla aynı şey demek değildir. Asurluların Yahuda'yı yönettiği dönemler, Kudüs'te dinsel çatışmaların yaşandığı dönemler anlamına geliyordu. Yahuda kralı, Mabet'te bir pagan tanrısına hürmet edecek, bunun üzerine Yahudalı peygamberler, putperestliği desteklediği gerekçesiyle krala karşı çıkacaklardı. Olaylara bugünün gözüyle bakan modern bir tarihçi, herhalde, Yahuda kralının iç işlerinde serbest olmakla birlikte Asur hâkimiyetini kabul ettiğini söylerdi. Ancak tarihi dinsel bir bakış açısıyla anlatan ve *Kitabı Mukaddes*'i yazan tarihçi, kralın "Yahve'nin gözünde kötü olan"ı yaptığını söyleyecekti.

Yahuda'daki yaşamda görülen bir diğer farklılık ise İsrail Krallığı'nın yıkıldığı olgusuydu ve bu korku yaratan ve hesaba katılması gereken bir gerçekti. Çeşitli Yahudalılar (ve mülteci İsrailliler), bunu değişik şekillerde yorumlamış olabilir, ancak hiçbiri bu olayın siyasal ve dinsel etkilerin görmezden gelemezdi. Bazılarına göre İsrail'in yıkılıp Yahuda'nın ayakta kalması, Yahuda'nın ahlaksal yönden veya Yahve'ye sadakat bakımından daha iyi olduğunu gösteriyordu. Bazılarına göre ise bu olay çöküşün *mümkün* olduğunu gösteriyor ve Yahuda için bir uyarı niteliği taşıyordu. Muhtemelen 722 yılındaki felaketin ardından, Yahuda'nın yıkılacağı kehanetinde bulunan bir peygamberi ciddiye almamak daha zor olacaktı.

Kralın gücü ve önemi azalmıştı. Kudüs'te tahtta bulunan Davut'un torunları, çoğu zaman Asur ya da Babil imparatorluklarının vasalı halindeydiler. Ne bir bütün olarak kadim Yakındoğu'da ne de kendi bölgelerinde önemli bir siyasal güç olmaktan ziyade, bütün zamanlar bo-

yunca kendilerini büyük güçler –Asur, Babil, Mısır– arasında meydana gelen olayların akışına bırakmışlardı. Bölünmüş iki krallığın olduğu günlerde bile, Yahuda ve İsrail'in her birinin bölgede güce sahip olduğu dönemler yaşanmıştı; ancak şimdi, Asur'un gölgesinin Akdeniz'e kadar uzandığı günlerde bu güçten geriye çok az şey kalmıştı.

Diğer roller de değişmişti. 722 yılından sonra kabile liderlerinin kesinlikle hiçbir kalmadı. Belli niyet ve amaçları gerçekleştirmek için çaba sarf eden hiçbir kabile yoktu. Kâhinlere gelince, 722 yılından önce Yahuda'daki kâhin grupları arasında (İsrail de olana benzer) bir rekabetin olup olmadığını söylemek zordur. 722'den sonra ise kuzeyden gelen Levililer'in en ufak bir katılımı bile, kâhinlikler arasında yeni sorunların, çekişmelerin ve dengelerin doğmasına neden olmuş olmalıdır.

722'den sonra ortaya çıkan bir tane daha yeni etken vardı: JE'nin, yani ulusun kutsal hatıralarının tek bir anlatı içinde bir araya getirilmiş halinin ortaya çıkışı. Bu çalışmanın bizzat kendisi başka çalışmaların yaratılmasında etkili olacaktı. O dönemde Yahuda'da, anlattığımız bu hikâyede önemli bir rol oynayacak bir kitap daha vardı.

Kral Hizkiya

Siyasal ve dinsel olaylar birbirlerini etkilemeye devam ediyordu. Kral Hizkiya, Yahuda Krallığı'nı MÖ 715-687 yılları arasında yönetti. *Kitabı Mukaddes*'in İşaya, II. Krallar ve II. Tarihler kitaplarına göre dinsel ve siyasal bir reform yaptı. Biz çizilen bu resmi doğrulayan ve onu zenginleştiren birtakım arkeolojik kanıtlara da sahibiz. Hizki-

ya'nın dinsel reformu, açıkça Kudüs'teki Mabet'te yapılan kabul edilen ibadet dışındaki pek çok dinsel uygulama biçiminin yasaklanmasını içeriyordu. Siyasal reform ise, Asurlular'a isyan etmeyi ve Yahuda'nın egemenlik alanını, artık varlığı son bulmuş olan İsrail Krallığı'nın eskiden sahip olduğu topraklara ve Filistin şehirlerine varıncaya kadar geliştirmeyi kapsıyordu. Bu dinsel ve siyasal faaliyetler, ülkenin tarihsel kaderi ve *Kitabı Mukaddes* için çok büyük sonuçlar doğurdu.

Dinsel reform, putların kırılıp Mabet'in temizlenmesinden daha fazla bir anlam taşıyordu. Bu reform aynı zamanda, Kudüs'teki Mabet'in dışında *Yahve*'ye ibadet etmek için kullanılan yerlerin yıkılması demekti. Mabet'e ek olarak, insanların kurban kesmek için gidebilecekleri yerel mekânlar bulunuyordu. Mahalli toplulukların gittikleri bu ibadet mekânları "yüksek-yerler" olarak adlandırılıyordu. İşte Hizkiya bunları ortadan kaldırdı. Böylece dinin Kudüs'teki Mabet etrafında merkezileşmesini destekledi.

Böylesine büyük bir değişikliğin neden yapıldığını anlayabilmek için bu toplumdaki kurban anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Kurbanın işlevi, *Kitabı Mukaddes*'te en çok yanlış anlaşılan konulardan biridir. Günümüz okuyucuları kurbanı genellikle gereksiz yere bir hayvanın canının alınması olarak görür ya da kurbanı, kurban sunan kişinin günahlarına bedel olması amacıyla veya Tanrı'nın teveccühünü kazanmak için kendisine ait olan bir şeyden vazgeçmesi olarak düşünür. Buna karşın *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan dünyada kurban *yiyecek* amaçlı kullanılırdı. Bunun açıkça görülebilecek olan nedeni şudur: eğer insanlar et yemek istiyorlarsa, can almak durumunda olduklarını biliyorlardı. Bir hayvanın canını almayı gündelik dindışı bir yaşamın olağan bir işi olarak kabul edemezlerdi. Bu, tayin edilmiş bir kişinin (kâhinin), bir sunakta, belirlenmiş bir tarzda yapması

gereken kutsal bir eylemdi. Kurbanın bir parçası –onda biri– kâhine verilirdi. Bu uygulama (balık ve kümes hayvanları dışında) bütün hayvanlar için geçerliydi.

Dinin merkezileşmesi eğer bir kuzu yemek istiyorsanız, bu kuzuyu evde ya da yerel sunakta kurban edemeyeceğiniz anlamına geliyordu. Kurban kesmek istiyorsanız, koyununuzu, Kudüs'teki Mabet sunağında bulunan kâhine getirmek zorundaydınız. Bu uygulama aynı zamanda Levili kâhinlerin büyük bir oranda Kudüs'te toplanması anlamına geliyordu. Kudüs artık kâhinlerin kurban işlerini yönetebilecekleri ve bunun karşılığında hayvandan bir parça alabilecekleri tek meşru yer olmuştu. Yine bu uygulamayla Kudüs'te bulunan baş-kâhin ve onun mensup olduğu kâhin ailesi önemli bir üstünlük ve güç elde etti. Dinin bir mabet ve bir sunak etrafında merkezileşmesi fikri, Yahuda'nın dinsel gelişiminde önemli bir adımdı ve ikibin yılı aşkın bir zaman sonra da *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığını bulmak için dikkate değer bir ipucu haline gelecekti.

Hizkiya'nın dinsel reformunda özellikle belirtilmesi gereken bir şey daha vardır. II. KRALLAR kitabına göre Yahuda'da, Musa'nın kendisinin yaptığına inanılan tunç bir yılan bulunuyordu. Bu, E kaynağında anlatılan bir hikâyeye de uygun düşer.[1] Bu hikâyeye göre halk çölde ilerlerken Tanrı ve Musa aleyhine konuşur. Bunun üzerine Tanrı zehirli bir yılan gönderir ve yılan pek çok insanı sokup öldürür. Halk pişman oldular. Tanrı, Musa'ya tunçtan bir yılan yapmasını ve onu bir direğin üzerine yerleştirmesini söyler. Bu olaydan sonra ne zaman bir İsrailli'yi yılan soksa, o kişi tunçtan yapılan yılana bakacak ve iyileşecektir. E metninde Musa ile yılan arasında ilişki olması iki yön-

---

1 SAYILAR 21:5-9.

den ilginçtir, çünkü kısa bir süre önce Midyan'da yapılan arkeolojik çalışmalarda tunçtan yapılmış küçük bir yılan bulundu. Midyan, Musa'nın eşinin memleketiydi ve Musa, Midyanlı bir kâhin olan kayın pederi Yitro aracılığıyla Midyan kâhinleriyle ilişkilendiriliyordu. Öte yandan II. Krallar kitabında geçtiğine göre, Kral Hizkiya

> Musa'nın yapmış olduğu tunç yılanı parçaladı, çünkü İsrail-çocukları o güne kadar ona buhur yakıyorlardı.[2]

Hizkiya, Musa'nın kendisinin yaptığı kabul edilen beş yüz yıllık bir kalıntıyı yıkmaya nasıl cesaret etti? Eğer insanlar bu yılana buhur yakarak uygun şekilde davranmıyorlarsa, Hizkiya neden bu eylemin yapılmasını yasaklamadı ya da tunçtan yapılmış olan bu yılanı Mabet'in ya da sarayın içinde bir yere koymadı? Bu sorunun cevabı *Kitabı Mukaddes*'in iki yazarıyla ilgili olarak yapılacak araştırmada saklıdır.

Hizkiya'nın, Asurlular'ın egemenliğine karşı sürdürdüğü siyasal çalışmalara, Asurlular büyük bir askeri saldırıyla karşılık verdi. Asur İmparatoru Sanherib, Yahuda'yı dize getirmek için muazzam bir ordu yolladı ve tamamen olmasa da büyük oranda başarı sağladı. Asurlular güçlü bir askeri saldırıyla Lakiş'teki Yahuda kalelerini ele geçirdiler. Asurlular'ın bu saldırısı, sekiz yüz yıl sonra Romalıların Masada'yı ele geçirmelerine benziyordu. Lakiş, bölgeye hâkim olan yüksek bir tepede bulunuyordu (Kitabın başında bulunan haritaya bakınız). Asurlular, Lakiş'in çok yakınında bulunan bu tepenin yan tarafına doğru büyük taşlar yığarak bir rampa yaptılar. Lakiş'te devam eden kazılar da bu hikâyeyi kısmen destekler.

Hikâyenin geri kalan kısmı Asur İmparatorluğu'nun başkenti olan

---

[2] II. Krallar 18:4.

Ninova'da yapılan kazılarda ortaya çıktı. Asur kralı, Ninova'daki sarayının duvarlarını Lakiş'te yapılan savaşla ilgili resimlerle süslemişti. Hem boyutları açısından hem de sanatsal yönden etkileyici olan bu duvar resimleri, o dönemin Yahudilerinin nasıl insanlar olduklarını betimleyen az bilinen resimler arasındadır. Bu resimler şu an British Museum'dadır; İsrail Müzesi'nde ise kopyaları bulunmaktadır. Lakiş ve Ninova'da bulunan iki arkeolojik kaynak, Asurluların olağanüstü güç ve kararlılıklarını anlatmaktadır.

Bütün bunlara rağmen Asurlular, tıpkı daha önce İsrail'e yaptıkları gibi, Yahuda'yı yıkamadılar. Asurlular ile Yahudalılar (veya Yahudiler) arasında Kudüs'te süren mücadele çok önemlidir; çünkü bu, hem *Kitabı Mukaddes*'in hem de arkeolojinin aynı olayla ilgili bilgi verdiği ender vakalardan biridir.

Kitabı Mukaddes'te bu olayla ilgili olarak üç yerde bilgi verilir.[3] Asurlular'ın kayıtları ise Ninova'daki kazılarda bulunan *Sanherib'in Prizma Kitabesi*'nde görünmektedir. *Prizma Kitabesi* diye adlandırılmasının nedeni kilden yapılan sekiz köşeli dikey bir taş olmasıdır. Sanherib, prizmanın sekiz köşesinde de askeri seferlerini anlatmıştır. Kitabe, o dönemin Mezopotamyasında hâkim dil olan Akkadca çiviyazısıyla yazılmıştır. Şu anda British Museum'dadır. Olan olaylara ilişkin iki tarafın da yazdıklarına sahip olduğumuz için çok az rastlanır bir durumla karşı karşıyayız: bir yanda, dört bir tarafı sarılmış Kudüs duvarlarının içinden Yahuda'nın olaylara bakışı, diğer yanda Asurlular'ın duvarın diğer tarafından bakışı. *Kitabı Mukaddes* kayıtları şu şekilde son bulur:

Ve o gece vaki oldu ki Yahve'nin meleği gidip, Asur ordugahın-

---

[3] II. Krallar 18:13-19:37; İşaya 36-37; II. Tarihler 32:1-23.

da yüz seksenbeş bin kişiye ansızın musallat oldu. Ertesi sabah uyandılar ve işte onların hepsi ölmüş cesetlerdi. Ve Asur Kralı Sanherib seferi bıraktı, çekildi ve gitti; Ninova'ya döndü ve orada kaldı.[4]

Kitabı Mukaddes, Kral Hizkiya yönetimindeki Kudüs'ün, Asur işgalinden ve olası bir yıkımdan kurtuluşunu bu şekilde anlatır. *Sanherib'in Prizma Kitabesi*'nde ise bu konuyla ilgili bölüm şöyledir:[5]

Ve benim egemenliğime boyun eğmeyen Hizkiya ve Yahuda'ya gelince; Rampa kurarak, kuşatma makineleri ve merdivenler yaklaştırarak, savaşçı piyadeler kullanarak, gedik ve çatlaklar açarak güçlü duvarlara sahip kırksekiz şehri ve bu şehirlerin etrafında bulunan sayısız küçük şehirleri kuşatıp ele geçirdim. Onlardan küçük-büyük, kadın-erkek 200.150 insan, sayısız at, eşek, katır, deve, öküz, koyun ve keçi aldım ve bunları ganimet olarak saydım.

Bizzat ben, kraliyet şehirleri olan Kudüs'ün ortasında kafesteki bir kuş gibi onların üzerine kilit vurdum. Onlara karşı kuşatma hatlarını o derece birleştirdim ki, dışarı çıkabilecekleri şehir kapısını kullanamaz oldular ve böylece onları ülkelerinin ortasında hapsettim. Bu şehirleri Aşdot'taki Mitinti Kralına, Ekron'daki Padi Kralına ve Gaza'daki Silli-Bel Kralına verdim; böylece ülkelerini küçülttüm. Eskiden aldığım vergiyi arttırdım ve hükümdarlığımın iyi niyet göstergesi olarak yıllık vergilerini onlara bağışladım.

İhtişamımın korkusu Hizkiya'yı etkiledi; kraliyet şehri olan Kudüs'ü takviye etmek için getirttiği Araplar ve askeri birlikler çalışmayı bıraktı. Hizkiya otuz talant altın, sekizyüz talant gümüş, özel seçilmiş sürmetaşları, taş bloklar, fildişi sedirler, fildişi kol-

---

[4] II. Krallar 19:35.

[5] Yalnızca ilgili bölümü çevirdim. *Prizma Kitabesi*'nin tam metni, James Pritchard tarafından yayınlanan *Ancient Near Eastern Texts* adlı kitapta bulunabilir.

tuklar, fil derileri, fildişi, abanoz, şimşir ahşap ve türlü türlü şeyleri, ağır bir haraç, kızları, haremi ve şarkıcılarıyla birlikte hükümdarlık şehrim olan Ninova'nın ortasına gönderdi. Ayrıca vergiyi ödemek ve bağlılık hizmetini yapabilmek için de elçisini gönderdi.

Galiba kadim Yakındoğu'dan gelen bu iki açıklama, günümüzde Yakındoğu'dan gelen açıklamalar kadar çelişkili görünmektedir. *Kitabı Mukaddes*, askerlerinin pek çoğu bir melek tarafından öldürüldükten sonra Asurlular'ın evlerine döndüklerini söyler. *Prizma Kitabesi* ise Asurlular'ın zafer kazandıklarını ve iyi bir ganimetle eve döndüklerini bildirir.

Bu iki farklı açıklamanın gerisindeki olayı anlayabilmek için ne yapabiliriz? Bir meleğin yaptığı şeyler hakkında yazılan bilginin doğruluğunu tespit etme durumunda değiliz. Asurluların ganimetini saymak da mümkün değil. Yine de bu iki açıklamanın ortak yönlerini belirleyebiliriz. Sanherib ilk iki cümlesinde, Yahuda'nın güçlü şehirlerinden çoğunu ele geçirdiğini iddia eder. II. KRALLAR 18:13'deki bir *Kitabı Mukaddes* rivayeti bunun doğruluğunu kabul eder:

Ve Kral Hizkiya'nın krallığının ondördüncü yılında Asur Kralı Sanherib, Yahuda'nın güçlü şehirlerinin üzerine yürüdü ve onların hepsini ele geçirdi.

Kaynaklarımız arasında, Asurlular'ın ilk askeri başarıları konusunda herhangi bir çelişki bulunmuyor. Asıl soru Kudüs'ün kuşatılması esnasında neler olduğudur. Sanherib'in kitabesindeki kilit nokta, "kraliyet şehirleri olan Kudüs'ün ortasında kafesteki bir kuş gibi onların üzerine kilit vurdum" ifadesidir. Bu ifade şüphe uyandırır. Herhangi bir yerdeki (örneğin Lakiş'teki) kuşatmanın amacı düşmanın üzerine "kilit vurmak" değil, *içeri girip* ele geçirmektir. Oysa Sanherib Kudüs'ü aldığını iddia etmez. Öyle görünüyor ki Sanherib, "kafesteki

kuş" benzetmesinden yararlanarak ve okuyucuların ilgisini ödenen haraç miktarına çekerek itibarını korumaya çalışmıştır.

Belki de kuşatma ne Asurluların şehri alabildiği ne de Yahudalıların şehirden çıkabildiği bir açmaz durumuna girmişti. Yahudalılar Asurlulara, geri çekilmeleri karşılığında belli bir miktar para verdi. Aslında II. KRALLAR kitabı, Sanherib'in başlangıçta otuz talant altın ve üçyüz talant gümüş talep ettiğini bildirir, ancak Hizkiya'nın bütün bu miktarı toplayıp toplayamadığını açıklamıyor.[6] II. KRALLAR kitabında geçen bu rakamlar, Sanherib'in otuz talant altın ve sekizyüz talant gümüş aldığına ilişkin açıklamasına oldukça yakındır. Dolayısıyla böyle bir ödemenin yapıldığına inanabiliriz.

Kudüs, Asurlular'ın kuşatmasına direnebilmişse bunu kısmen sahip olduğu mükemmel stratejik konuma borçluydu; Kudüs, Asurlular'ın *saldırmak* zorunda olduğu vadiye doğru bakan bir tepenin üzerinde bulunuyordu. Kuşatma savaşında etkili olan bir diğer önemli etken su stokuydu. Hizkiya, yerin altındaki kaynaktan su sağlamak için şehrin altından bir tünel kazdı.[7] Hizkiya'nın bu tüneli o dönem için çok önemli bir mimari başarıydı ve şu anda, Kudüs'te yapılan Davut Şehri kazılarının bir parçası olarak halka açık durumdadır.

Burada önemli olan nokta Yahuda'da Kral Hizkiya'nın hükümdarlığının tarihte bir dönüm noktası olmasıdır. Asurlular'ın gücü karşısında İsrail yıkılmıştı; Yahuda ise –her ne kadar Asurlular'a vergi ödemiş olsa da– ayakta kalabildi. Yahuda'nın kırsal bölgeleri düşmüştü, ama Kudüs, Asur kuşatmasına direndi. Bu dönemde ülkedeki tek meşru dinsel merkez haline gelen Kudüs'ün nüfusu arttı. Yahuda'nın

---

6 II. KRALLAR 18:14-15.

7 II. TARİHLER 32:3-4.

her tarafından insanlar kurbanlarını buraya getirmek zorundaydı ve böylece şehre çok büyük oranda mal ve ürün akışı olacaktı.

Reformun Sonu

Kendisinden sonra Kudüs'ü yöneten oğlu ve torunu Hizkiya'nın adımlarını takip etmedi. Belki de bunu yapamadılar. Asur güçleri Hizkiya'nın oğlu Manaşşe döneminde Yahuda'ya geri döndü. *Kitabı Mukaddes*'in verdiği bilgilere göre Asurlular Kral Manaşşe'yi bile bir süre Babil'de hapiste tuttular (Asur imparatorunun kardeşi o sıralarda Babil'i yönetiyordu). Manaşşe ve oğlu Amon, Mabet'e pagan heykellerini koyarak Yahuda'ya paganizmi yeniden soktular. Bunu Asurlular'ın ısrarıyla mı, ülke içindeki baskılardan dolayı mı yoksa dinsel tercihleri nedeniyle mi yaptıkları belli değildir. Onlar aynı zamanda, Kudüs'ün dışındaki kurban kesim yerleri olan yüksek-yerleri de yeniden inşa etti ve böylece Hizkiya'nın dini merkezileştirme planı sona erdi.

Kral Amon'un hükümdarlığı uğradığı bir suikastle bitti. Amon yirmiiki yaşında kral olmuştu, yirmidört yaşında da öldürüldü. Oğlu Yoşiya sekiz yaşında Yahuda'nın kralı oldu.

Kral Yoşiya

Kral Yoşiya büyüyünceye kadar ülkeyi kimin yönettiğini veya kralı kimin yönlendirdiğini bilmiyoruz: belki hükümdar ailesinden bazı kişiler, belki de kralın vekilliğini yapan bir kâhin. KRALLAR ve TARİHLER kitaplarının bildirdiğine göre, daha önceki bir olayda, kral olamayacak kadar küçük olan Yoaş'ın (üç yaşında kral olmuştu) yerine baş-

kâhin vekâlet etmişti. Kral Yoşiya olayında da kâhinlerin benzer bir etkisi olmuş olabilir, çünkü kral ülkeyi yönetecek yaşa geldiğinde babasının ve büyükbabasının dinsel politikalarını bırakıp büyük büyükbabası Hizkiya'nın izinden gitti.

Hizkiya gibi o da dinsel bir reform yaptı. Hizkiya gibi o da putları kırdı, Mabet'i temizledi ve etki alanını 722 yılından önce İsrail Krallığı'nın sahip olduğu topraklara kadar yaygınlaştırdı. Hizkiya gibi o da dinin Kudüs'te merkezileşmesini sağladı. *Yüksek-yerler* bir kez daha yıkıldı; bütün kurbanların Mabet'teki merkezi sunağa getirilmesi istendi. *Yüksek-yerler*de görev yapan bütün kâhinler, Mabet kâhinlerinin yanında ikinci derecede işlerde çalışmak üzere Kudüs'e getirildi.

Yoşiya'nın dinsel reformunu, çevresindeki insani etkenlerin –yani saray ve kâhin çevresinin, iç ve uluslararası güçlerin– yönlendirmesinin yanı sıra, başka bir şey daha etkiledi: bir kitap. *Kitabı Mukaddes* tarihçilerine göre, Yoşiya, krallığının onsekizinci yılında, MÖ 622'de, kâtibi Şafan'dan, kâhin Hilkiya'nın, Yahve'nin Mabedi'nde bir "*tora yazması*" bulduğuna dair bir haber alır.[8] Şafan, Hilkiya'nın bulduğu bu kitabı krala okurken, Kral Yoşiya elbiselerini parçalar. Kadim Yakındoğu'da elbiselerin bu şekilde parçalanması duyulan büyük acının bir işaretiydi. Yoşiya bu metnin anlamı hakkında bir kadın peygambere danışır ve daha sonra da Tanrı ile ulus arasındaki ahdi yenilemek için büyük bir ulusal merasim düzenler. *Kitabı Mukaddes* kaynaklarından birine göre, Yoşiya'nın yüksek-yerleri yıkması bu kitabın okunmasından sonra gerçekleşti. Yoşiya, Kral Yarovam'ın altın buzağılarından birinin bulunduğu Beytel'deki sunağı da yıktırdı. Bu dinsel müdahale aynı zamanda siyasal nitelikteydi ve Yahuda'nın, önceden İs-

---

[8] II. Krallar 22:8; II. Tarihler 34:14-15.

rail Krallığı'nın sahip olduğu topraklara duyduğu ilgiyi açıkça ifade ediyordu.

Peki bulunan bu kitap neydi? Niçin dinsel bir reform yapılmasına neden olmuştu? Kâhin Hilkiya kimdi? Bu kitap daha önce neredeydi? Bu kitabın özellikleri ve yazarının kimliği konusu önümüzdeki bölümde incelenecektir. Bu aşamada, Kral Yoşiya ve onun Davut'un tahtında oturan halefleri hakkında biraz daha fazla bilgi sahibi olmamız gerekiyor.

Yoşiya döneminde uluslararası siyasette önemli bir değişiklik oldu. Asur İmparatorluğu zayıflıyordu ve Babil, Yakındoğu'nun en büyük gücü olarak Asur'un yerini almak üzereydi. Yoşiya'nın bu kadar özgürce hareket etmesinin nedeni belki de Asur'un zayıflamasıdır.

Bu arada Babil ve diğer devletlerin gücünün artmasından dolayı Mısır, eski rakibi olan Asur'un müttefiki oldu. Mısır ordusu Asurlular'a yardım etmek için giderken Yahuda'dan geçmek durumundaydı ve Yoşiya Mısırlıları Megiddo'da karşılamak üzere yola çıktı. Mısır ordusundan atılan bir ok Yoşiya'ya isabet etti ve onu öldürdü. Öldüğünde yalnızca kırk yaşındaydı.

Yahuda'nın Son Yılları

Yoşiya'nın erken ölümü ülkesinin siyasal bağımsızlığının ve dinsel reformun da sona ermesi anlamına geliyordu. *Yüksek-yerler* yeniden inşa edildi. Üç oğlu ve bir torunu yirmiiki yıl boyunca hükümdarlık yaptı. Hepsi çok genç yaşta kral oldu ve hiçbiri uzun süre tahtta kalamadı.

Yoşiya'dan sonra kral olan Yehoahaz üç ay hükümdarlık yaptı.

Sonra Mısır kralı kendisini yenip tahttan indirdi ve Mısır'a götürdü. Onun yerine de kardeşi Yehoyakim'i tahta geçirdi.

Mısır'ın vasalı olan Yehoyakim'in hükümdarlığı onbir yıl sürdü. Onbir yılın sonunda Asur İmparatorluğu'nu yıkan Kildaniler Yehoyakim'i yendiler. Yehoyakim, Kildaniler'in Yahuda'ya yaptıkları saldırı sırasında öldü.

Oğlu Yehoyakin onun yerine geçti ve üç ay krallık yaptı. Ve bu üç ay, Kildaniler'in kendisini ele geçirip tahttan indirebilecekleri kadar uzun bir süreydi. Babil imparatoru Nebukadnessar, Yahuda'da tehdit oluşturabileceğini ya da Babil'de işe yarayabileceğini düşündüğü binlerce Yahudalıyla –toplumun ileri gelenleri, askeri liderler, sanatçılardan oluşan bir grup– birlikte Yehoyakin'i Babil'e sürgün etti ve Yoşiya'nın bir diğer oğlunu, Sidkiya'yı [II. Krallar 24:17'ye göre asıl adı Mattanya'dır] tahta geçirdi.

Babil'in vasalı olan Sidkiya onbir yıl krallık yaptı. Krallığının yaklaşık olarak dokuzuncu yılında Nebukadnessar'a başkaldırdı. Babil ordusu da geri dönüp Kudüs'ü yağmaladı. Binlerce kişiyi daha Babil'e sürgün etti. Sidkiya'nın gördüğü son şey çocuklarının ölümü oldu. Sidkiya'nın oğullarını babalarının gözü önünde idam eden Nebukadnessar daha sonra Sidkiya'yı da kör etti.

Davut ailesinin Kudüs'teki saltanatı işte böyle korkunç bir şekilde sona erdi. Nebukadnessar bundan sonra Davut ailesinden hiç kimseyi tahta çıkarmadı. Ülkeyi yönetmek üzere Yahudi bir vali atadı. Yeni vali Şafan oğlu Ahikam oğlu Gedalya'ydı. Dikkat edilirse Gedalya, yıllar önce Kral Yoşiya'ya "*tora yazması*"nın bulunduğunu haber veren Şafan'ın torunuydu. Yoşiya, Asurlulara ve Mısırlılara karşı çıkan bir kraldı; bu nedenle onun Babil yandaşı olarak kabul edilebileceği söylenecekti. Şafan ailesi de, en azından üç nesli aşkın bir süredir, Yahu-

da'daki Babil yanlısı bir grubun parçasıydı. Ünlü peygamber Yeremya da bu grubun içindeydi. YEREMYA kitabı, Kral Yoşiya'dan bir hayli bahseder; ancak onun haleflerinden hiç söz etmez. Şafan, Yeremya ve Gedalya, kendilerini Yahuda yanlısı olarak tanıtmış olabilirler, ancak onlar Asur karşıtı bir kralı desteklediler ve Kildaniler'e isyan edilmesine karşı çıktılar. Bundan dolayı Nebukadnessar bu kişileri Kildaniler'in yandaşı olarak kabul etti ve sözü edilen grubun bir üyesi olan Gedalya'yı o bölgenin valisi yaptı.

Bu, Davut hanedanlığına yapılan büyük bir hakaretti. İki ay sonra Davut ailesinin bir akrabası Gedalya'ya suikast düzenleyecekti.

Bu olay Yahuda'nın geriye kalan halkını çok zor bir duruma düşürdü. Büyük İmparator Nebukadnessar güvendiği bir valisini göreve getirdi, ancak bu valisi de suikasta uğradı. Yahuda halkı imparatorun bu olaya vereceği tepkiden korktu. Yakalanmamak için gidebilecekleri yalnızca bir yer vardı: Mısır. II. KRALLAR ve YEREMYA kitapları, hemen hemen bütün halkın mülteci olarak Mısır'a kaçtığını bildirir. Bu, kendi geleneklerine göre Mısır'da köle olarak ortaya çıkan bir halk için garip ve ironik bir akıbetti.

Nebukadnessar'ın Kudüs'ü ele geçirdiği ve yaktığı yıl MÖ 587'ydi. Bu tarih İsrail-Yahuda halkının kaderinde başka bir dönüm noktasıdır. Kudüs yıkıldı, halk ya esir olarak Babil'e ya da mülteci olarak Mısır'a sürgün edildi, Mabet yok edildi, Ahit Sandığı kayboldu (ki bu, bugüne dek çözülmemiş bir gizemdir), dört yüz yıllık kraliyet ailesi tahtından indirildi ve dinleri belki de şimdiye kadar maruz kaldığı en büyük tehditlerden biriyle karşı karşıya geldi.

Öyle görünüyor ki, *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan dünyanın dönüm noktaları felaketlerdir. Yalnızca bu bölümde anlatılan tarihsel buhran-

lar, 722'de İsrail'in, 587'de de Yahuda'nın yıkılmasıdır. Belki de bu felaket olgusunu anlamak bize modern tarihçilerin *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan dünyaya dair sunabilecekleri kavrayıştan daha fazlasını verir. Ya da belki de bize *Kitabı Mukaddes*'in şekillenmesinde büyük tarihsel buhranların çok önemli roller üstlendiğini anlatır. Her ne olursa olsun 722-587 yılları arasında kalan dönemin felaketlerle dolu olduğunu belirtmeliyiz. Bu dönem, güçlü kişilerin ve önemli olayların ortaya çıktığı, büyük imparatorlukların yükselip yıkıldığı bir dönemdi. Bu süreçte özellikle Hizkiya ve Yoşiya'nın hükümdarlıkları zamanında olduğu gibi, umut ve hayallerin yeşerdiği anlar da oldu. Bu dönem İşaya, Yeremya ve Hezekiel'i ortaya çıkardı. Birbirine düşman imparatorlukların, isyanların, zulüm ve zorbalıkların hüküm sürdüğü bu dönemde bir kişi şöyle bir yer düşlüyordu:

> İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri,
> Mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar.
> Bir ulus başka bir ulusa kılıç kaldırmayacak,
> Savaşmayı öğrenmeyecekler artık.[9]

Böyle bir çağda ve bu kişiler ve olaylar arasında yaşayan bir *Kitabı Mukaddes* yazarının, krallarını, halkını ve Tanrısını ele alış tarzı ile Davut, Süleyman ve Yarovam döneminde bu konularda kalem oynatan yazarların üslubu elbette farklı olacaktı. Bu dönemde yaşayan bir yazar, Musa'nın yaşadığı zamandan kendi yaşadığı günlere kadar olan İsrail tarihini bir araya getirdi. Tıpkı J ve E'nin yazarı gibi, bu yazarın içinde yaşadığı dünya da yazarın hikâyesini ve üslubunu etkiledi.

---

9 İşaya 2:4; Mika 4:3.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KRAL YOŞİYA'NIN SARAYINDA



Mabet'te Bulunan Kitap

MÖ 622 yılında Kâhin Hilkiya'nın Mabet'te bulduğunu söylediği kitap TESNİYE'ydi.

Bu yeni bir keşif değildir. Jerome'un da aralarında bulunduğu İlk Dönem Kilise Babaları, Kral Yoşiya'ya okunan kitabın TESNİYE olduğunu söylemişti. *Pentatök*'ün büyük çoğunluğunun Musa'ya ait olmadığını iddia eden ilk modern araştırmacı olan Thomas Hobbes da Yoşiya'nın duyduğu şeyin TESNİYE kitabındaki yasa düsturu olduğunu söyledi. Bununla birlikte Hobbes, TESNİYE'yi bizzat Musa'nın yazdığını, bu kitabın uzun zamandır kayıp olduğunu ve Hilkiya'nın onu tekrar bulduğunu da belirtti. Ancak sonraki araştırmacılar bunu reddetti.

1805 yılında Almanya'da W. M. L. De Wette, TESNİYE'nin kökenini araştırdı. De Wette, Hilkiya tarafından Kral Yoşiya'ya verilen kitabın TESNİYE olduğunu öne sürüyor, ancak bu kitabın Musa'ya ait olduğunu reddediyordu. Ona göre TESNİYE, uzun zamandan beri kayıp olan ve de sonradan kâhin Hilkiya tarafından bulunan, Musa'ya ait eski bir kitap değildi. Aksine De Wette TESNİYE'nin, Mabet'te "bulunmadan" kısa bir süre önce kaleme alındığını söyler; "bulma" ifadesi yalnızca bir sözcük oyunuydu. TESNİYE, Yoşiya'nın dinsel reformunu desteklemek amacıyla yazıldı.

Örneğin TESNİYE'deki ilk emir Tanrı'ya tek bir mekânda kurban

kesilmesidir. Yoşiya bunu yapmış ve Mabet'in dışındaki ibadet yerlerini yıkmıştı. Böylece Kudüs Mabedi kâhinliği büyük bir dinsel etki ve gelir sağlamıştı ve *söz konusu kitabı bulan da bir Kudüs Mabedi kâhiniydi.*

İbadetin merkezileşmesi, Yoşiya'dan önceki birkaç nesil boyunca unutulmuş olan eski bir uygulama mıydı? Yoksa kendi çıkarlarına uygun olan bir dinsel reformu savunmak amacıyla Yoşiya döneminde yaşayan kâhinlerin liderlerinin tasarladıkları yeni bir şey mi?

De Wette, SAMUEL ve KRALLAR kitaplarından hareket ederek, İsrail tarihinin ilk dönemlerinde yaşayan insanların merkezileşme emri hakkında hiçbir şey bilmediklerine gösterdi. Örneğin kâhin-peygamber-hâkim olan ve Saul'le Davut'u kral tayin eden Samuel birden fazla yerde kurban sunmuştu. İlk üç kral, Saul, Davut ve Süleyman da farklı yerlerde bulunan sunaklarda kurban sunmuştu. SAMUEL ve KRALLAR kitaplarındaki tarihsel metinler Samuel, Saul, Davut ve Süleyman'ı bu davranışlarından dolayı asla eleştirmez. De Wette bundan şu sonucu çıkardı: halkın ülkede yaşamaya başladığı ilk dönemden kalma, ibadetin yalnızca merkezi bir yerde yapılmasını isteyen bir kanunun varlığını gösteren hiçbir kanıt bulunmuyordu.

Merkezileştirme yasası ve diğer konulardan hareketle De Wette, TESNİYE'nin uzun süredir kayıp olan bir metin olmadığı sonucuna ulaştı; bu kitabın yazılması, Hilkiya'nın onu *keşfetmesinden* çok önce olmamıştı. TESNİYE mantıklı amaçlara hizmet etmesi için yazılmış olabilir, ancak yine de Musa'ya atfedilmesi yanlıştı. Bu nedenle De Wette, TESNİYE kitabından, "*hile-i şer'iyye*" [dinsel aldatmaca] diye bahsediyordu.

"*Hile-i şer'iyye*" ifadesi, *Kitabı Mukaddes*'in bir parçası hakkında kullanılabilecek ağır bir ifadedir. "*Şer'iyye* [dinsel]" sözcüğü, "*hile*"

sözcüğünün etkisini biraz da olsa yumuşatır. Acaba Hilkiya veya o çevreden birisi bir kitap yazdı, daha sonra da kralın desteğini sağlamak için bu kitabı bulmuş gibi mi yaptı? Yoksa kral ve Hizkiya ortak amaçlarını gerçekleştirmek için bir kitabın yazılıp keşfedilmesine ilişkin bir plan mı yaptılar? Yoksa kitap Yoşiya ve Hizkiya'dan önce yazılmıştı da onu halka ilan edip uygulayan bu ikisi mi oldu?

Bu soruların yanıtlarına ve yazarın kimliğine ulaşabilmemiz için Kral Yoşiya'ya okunan yazamada neler yazdığına dair daha çok bilgiye ulaşmak zorundayız. Bu kitabın TESNİYE olduğunu söyleyebilmek için daha çok kanıta ihtiyacımız var; ayrıca TESNİYE'nin de tam olarak neler içerdiğini bilmek zorundayız.

TESNİYE Müstakil Bir Kitap Değildi – Tesniyeci Tarihe Giriş

TESNİYE, Musa'nın ölümünden önce yaptığı veda konuşması olarak tanıtılır. Bu konuşma, vaat edilmiş ülkedeki Şeria Irmağı'nın hemen karşısında bulunan Moav'ın ovalarında gerçekleşir. Musa ve halk çölde kırk yıl dolaştıktan sonra buraya ulaşmıştır. Musa çölde geçen kırk yılın olaylarını yeniden değerlendirir ve onlara vaat edilmiş ülkede yaşayabilmeleri için yasa düsturları verir. Yeşu'yu halefi olarak tayin etti. Daha sonra vaat edilmiş ülkeyi görebileceği bir dağa çıktı ve orada öldü.

Bu hikâyeyi yazan kişinin kimliğini belirleyebilmenin ilk anahtarı, TESNİYE ile sonraki altı kitap –YEŞU, HÂKİMLER, I. SAMUEL ve II. SAMUEL, I. KRALLAR ve II. KRALLAR– arasında var olan özel bir ilişkinin bilinmesidir. Bu altı kitap "İlk Peygamberler" olarak bilinir.

1943 yılında Alman bir bilim adamı, Martin Noth, TESNİYE ile İlk

Peygamberler'in bu altı kitabı arasında güçlü bir bağı olduğunu gösterdi. TESNİYE'de ve söz konusu altı kitabın bazı parçalarında kullanılan dil rastlantı olamayacak kadar benzerdi. Noth bu kitapların, yazıların serbestçe derlenmesiyle oluşmadığını, aksine başından sonuna kadar düşünülerek oluşturulmuş bir eser olduğunu ortaya çıkardı. Bu kitaplar –TESNİYE ve sonraki altı kitap– İsrail halkının tarihi hakkında akıcı ve devamlılığı olan bir hikâye anlatıyordu. Bu derleme tek bir kişi tarafından yazılmamıştı; farklı yazarların (*Davut'un Saray Tarihi*, Samuel'in hikâyeleri ve benzerlerindeki gibi) kaleme aldığı değişik bölümleri içeriyordu. Bununla birlikte eserin son şekli tek bir kişinin çalışmasıyla verilmişti.

Bu kişi hem bir yazar hem de editördü. Bu adam –ileride de göreceğimiz gibi yazar erkektir– kullanmak istediği hikâyeleri ve diğer metinleri elinde bulunan kaynaklardan seçti. Kısaltarak ya da birtakım eklemeler yaparak metinleri düzenledi. Bazen kendi yorumunu da ekledi ve eserin başlangıcına tanıtıcı bölümler koydu. Sonuçta, Musa'dan başlayan ve Yahuda'nın Kildanilerce yıkılmasına kadar uzanan bir hikâye oluşturdu.

Bu adam için *asıl kitap* TESNİYE'ydi. TESNİYE yasaları, yazdığı tarihin temeli olarak kalacak şekilde bu eseri kaleme aldı. İsrail ya da Yahuda kralları hakkında, "Yahve'nin gözünde iyi" ya da "Yahve'nin gözünde kötü" şeklinde bir görüş bildirdiğinde, bu değerlendirme, kralların TESNİYE yasalarına uyup uymadıklarını gösteriyordu. Ulusun bütün bir kaderini TESNİYE'de yazan emirlere ne kadar uyduklarını göz önünde bulundurarak değerlendirdi. TESNİYE ile sonraki altı kitap arasındaki bağ o kadar sağlamdı ki, Noth bu yedi kitabın tamamını *Tesniyeci tarih* olarak adlandırdı.

Noth'un analizi ve "Tesniyeci tarih" terimi araştırmacılar tarafın-

dan da geniş kabul gördü. Zira ele alınan vaka oldukça ciddiydi. İlk Peygamberler'in birinci kitabı olan YEŞU, TESNİYE'nin bıraktığı yerden başlar. YEŞU, TESNİYE'de ele alınmaya başlanan konuları derinleştirmekte ve ilk olarak TESNİYE'de anlatılan olaylarla ilişki kurmaktadır. YEŞU, HÂKİMLER, SAMUEL ve KRALLAR kitaplarındaki önemli parçalar, TESNİYE'den alınan terminolojiyi kullanmakta ve TESNİYE'deki bazı parçalara göndermede bulunmaktadır.

İşte bu nedenle *"Tesniye'yi Kim Yazdı?" sorusunun yanıtı bize, Kitabı Mukaddes'in bundan sonra gelen altı kitabını kimin ortaya çıkarttığını da söyleyecektir.*

Ahit

Tesniyeci tarih, Musa'nın zamanından krallığın sona ermesine dek olan dönemi ele alır. Musa'nın son günlerini betimler; vaat edilmiş ülkenin fethini, hâkimler ve krallarla ilgili hikâyeleri, ülkenin İsrail ve Yahuda şeklinde ikiye bölünmesini, İsrail'in yıkılışını ve son olarak da Yahuda'nın düşüşünü anlatır. Tesniyeci tarih savaş, aşk, mucize ve siyaset hakkındaki hikâyelerin mükemmel bir derlemesidir; tarihi, dinsel bir bakış açısıyla anlatır. Peki bakış açısı tam olarak nedir? Tesniyeci tarihin yazarı, hikâyesini devamlı bir şekilde *ahit* ile ilişkilendiriyor. O, kralların ve insanların kaderinin Tanrı'yla yapılan ahde sadık kalmalarına bağlı olduğunu dile getiriyor.

Kitabı Mukaddes'te ahit çok önemli bir yere sahiptir. Hıristiyan geleneğindeki *Eski Ahit* [*Testament*] ve *Yeni Ahit* adları bile bu önemi yansıtır; nitekim Latince *Testamentum* kelimesi "ahit" anlamına gelir. *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan ahitler, teolojik, edebi ve tarihsel öne-

mlerine ek olarak, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığına ilişkin arayışa da yardım etmektedir.

Kitabı Mukaddes'e göre ahitler Tanrı ile insanlar arasında yapılmış olan yazılı sözleşmelerdir. Bu sözleşmeler kadim Yakındoğu'nun yasal metinlerinde kullanılan terminoloji ve biçime uygun olarak yazılmıştır. J, Tanrı ile İbrahim arasında yapılan bir ahdi tarif eder. Hem J hem de E, Musa döneminde Sina Dağı'nda (veya Horev'de) Tanrı ile İsrail halkı arasında yapılan bir ahdi anlatır. TESNİYE'de belirtildiğine göre, Musa'yla yapılan ahit yalnızca Horev Dağı'nda verilen yasaları değil, çölde kırk yıllık bir yolculuğun ardından ulaşılan Moav ovalarında Yahve'nin Musa'ya verdiği yasaları da içermektedir. Başka bir deyişle Musa'yla yapılan ahit, TESNİYE'nin yasalarını da içerir. Daha sonra Tesniyeci tarihte bir ahitten daha söz edilir: Tanrı ile Kral Davut arasında yapılan bir ahit. Bu ahit bize Tesniyeci tarihin yazarı hakkında bir ipucu sağlar.

II. SAMUEL 7'ye göre Tanrı, sadakatinin karşılığı olarak Davut'a, onun ve onun neslinin ebediyen hükümdarlık yapacağına dair bir söz verir. Davut'un selefi olan Kral Saul ölmüş, ardından Saul'un oğlu Eşbaal bir suikasta kurban gitmişti. Bu olaydan sonra Saul ailesinden kimse, hiçbir zaman kral olamadı. Buna karşın Davut, oğlunun, torununun ve torununun çocuklarının devamlı olarak tahta sahip olacaklarına ilişkin ilahi bir söz alıyor! Bu vaat açıkça şöyle der:

> Soyun ve krallığın ebediyen önünde duracak. Tahtın ebediyen sürecek.[1]

Bu mesajda herhangi bir yanlışlık yoktur: Davut'un hanedanı, ebediyen onun krallığını yönetecektir. Tahtta daima Davut'un neslinden

---

[1] II. SAMUEL 7:16.

birisi bulunacaktır. Eğer Davut neslinden gelen bir kral yanlış bir iş yaparsa, bunun cezasını görecek, ancak kral ve ailesi tahtı kaybetmeyecektir. Bu, Tanrı tarafından verilen mutlak bir ahit sözüdür.

Tesniyeci tarihçi yazarı, Rehavam ve Yarovam döneminde krallığın ikiye ayrılmasını işte bu ahdin ışığı altında açıklar. Süleyman'ın işlediği suçlar nedeniyle ailesi, kuzey kabilelerinin kaybedilmesine katlanmak zorunda kaldı; ancak hükümdar ailesi tahtı kaybedemezdi. Onlar, en azından Yahuda kabilesine sahip olmalıydı. Neden? Çünkü Tanrı, Davut'la bir ahit yapmıştı. Tesniyeci tarihçiye göre Şilolu peygamber Ahiya, Yarovam'a, Yahve'nin İsrail Krallığı'nı Süleyman'ın oğlu olan Rehavam'dan alacağını ve ona (Yarovam'a) vereceğini söylerken şöyle bir ifade kullanır:

> Ancak krallığı onun oğlunun elinden alıp sana vereceğim – on kabileyi. Ama onun oğluna da bir kabile vereceğim, böylece adımı yerleştirmek için kendime seçtiğim kentte, Kudüs'te *kulum Davut için daima* önümde *bir mülk olsun*.[2]

Tesniyeci ahit geleneğine göre, Davut hanedanlığından bir kral yanlış bir şey yapsa bile taht, krallık ve krallığın başkenti olan Kudüs ebediyen güvende kalacaktır.

Tesniyeci tarihçi, bize bu gerçeği birkaç kez hatırlatır. Davut'un torunu Rehavam ve Rehavam'ın oğlu Aviyam hakkında bilgi verirken, söz konusu iki kralı eleştirir ve onların Davut'un sadakatinden yoksun olduklarını söyler. Ardından da Rehavam ve Aviyam'ın, Davut'la yapılan ahit sayesinde krallıklarını sürdürebildiklerini açıklar:

> Babasının kendinden önce işlemiş olduğu bütün suçların ardı sıra Aviyam da yürüdü ve atası Davut'un yüreğinin aksine onun yüre-

---

[2] I. KRALLAR 11:35-36.

ği Tanrısı Yahve'yle dolu değildi. Buna karşın *Tanrısı Yahve, Davut'un hatırına*, oğlunu onun ardından kral tayin etmek ve Kudüs'ü tesis etmek için *ona {Aviyam} Kudüs'te bir mülk verdi.*[3]

Yazar, Davut'un torununun torununun torunu olan Kral Yehoram hakkında da şunları söylüyor:

O da Yahve'nin gözünde kötü olanı yaptı, ama Yahve kulu Davut'un hatırı için Yahuda'yı yok etmek istemedi, *zira Davut'a ve onun oğullarına daimi bir mülk vereceğine söz vermişti.*[4]

Davut'la yapılan bu ebedi ahit meselesi hayli ilginç olmakla birlikte, bizim burada konumuz bakımından ilgilendiğimiz şey onun Tesniyeci tarihte ortaya çıkardığı gizemdir. Martin Noth'a göre Tesniyeci tarihçi, halkın Musa'dan başlayıp Kildaniler'in Yahuda'yı ele geçirmesine kadar süren bir tarihini yazmıştı. Yahuda'nın düşmesi esnasında Babil imparatoru, Davut'un neslinden gelen Kral Sidkiya'nın oğullarını öldürmüş, onu da kör edip Babil'de zincire vurmuştu. Böylece Davut'un krallığı yıkılmış oldu. Bu durumda şu soru karşımıza çıkıyor: kralın devrildiğini görmesine rağmen Tesniyeci tarihçi neden, kral "suçların ardı sıra" yürüse de "Yahve'nin gözünde kötü olan"ı yapsa da, "yüreği Yahve'yle dolu" olmasa da Yahve'nin, kralın Yahuda'daki mülkünü *asla* geri almayacağını anlatan bir eser yazmıştır? Krallığın yıkılışını gören bir kişi, neden krallığın *ezeli ve ebedi* olacağını açıklayan bir metin kaleme almıştır? Bunlar Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta daha sonraki dönemde gelişen, uzak gelecekle ve mesih beklentisiyle ilgili mecazi ve apokaliptik açıklamalar gibi değildir. Davut ahdiyle ilgili bu bölümlerde bağlam, varolan bir krallığın tahtında

---

3 I. Krallar 15:3-4.

4 II. Krallar 8:18-19.

bulunan bazı kralların nasıl da güven içinde olduğuna dairdir. Peki 587 yılından sonra neden böyle bir şey yazılsın ki?

Birinci Edisyon

Bu sorular, Harvard Üniversitesi'nde *Kitabı Mukaddes* uzmanı olan Amerikalı Frank Moore Cross tarafından 1973 yılında ortaya atıldı.[5] Cross, ülkenin yıkılışını görmüş olan bir kişinin, bu ülkenin ebediyen korunacağına dair bir fikir geliştirmesinin mümkün olmayacağı sonucuna ulaştı ve Tesniyeci yazarı yıkılıştan sonraki tarihlerde aramanın yanlış olduğunu gösteren başka kanıtlara da dikkat çekti.

Cross, kendinden önceki araştırmacıların da bir ipucu olarak gördükleri bir soruna değindi. Tesniyeci tarihçi, yalnızca krallık döneminde var olma olasılığı olan şeylerden söz ederken bazen "bugüne dek" diye bir ifade kullanır. Örneğin MÖ 560 yılında bir tarih yazan bir kişi, 587 yılında sona ermiş bir şeyi anlatırken neden "bugüne dek" desin? Örneğin I. KRALLAR 8:8 Ahit Sandığı'nı kaldırmak ve taşımak için kullanılan direklerden söz eder. Burada direklerin yapıldıkları tarihte Süleyman Mabedi'nin içine yerleştirildiği belirtilir ve "bugüne dek de oradadırlar" denir. Mabet yıkıldıktan sonra niçin böyle bir şey yazılsın ki? Eğer bu sözler yazarın kendisine değil de, kullandığı kaynaklardan birine aitse, niçin bu ifadeleri o kaynaklarda bırakmamış da kendi eserine almıştır? Bunları neden atmamıştır.[6]

---

5 Cross'un, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* adlı eseri ve bu bölümde adı geçen diğer araştırmacıların eserleri Kaynakça'da verilmiştir.

6 "Bugüne dek" ifadesini içeren diğer örnek cümleler şunlardır: I. KRALLAR 9:21; 10:12; 12:19; II. KRALLAR 8:22; 10:27; 14:7; 16:6; 17:23.

Cross, görünen bu çelişkilerin sebebinin, o dönemde Tesniyeci tarihin iki edisyonunun bulunması olduğunu iddia etti. Özgün edisyon Kral Yoşiya döneminde yaşayan bir kişi tarafından yazılmıştı. Bu, İs-rail ulusunun tarihi hakkında olumlu ve iyimser bir hikâyeydi; Da-vut'la yapılan ahdin korunmasına önem veriyor, krallığın Yoşiya liderliğinde gelişeceğine ve gelecekte de varlığını sürdüreceğine inanıyordu. Ancak Yoşiya'nın ölümü, oğullarının kötü yönetimleri ve krallığın yıkılması üzerine, ulusal tarihle ilgili bu ilk versiyon artık eskimişti. Trajik olaylar bu kitabın iyimserliğini ironik, hatta saçma hale getirmişti. İşte bu nedenle birisi, 587 yılındaki yıkılışın ardından bu tarihin yeni bir edisyonunu yazdı.

İkinci edisyon yüzde 95 oranında birinci edisyonla aynıydı. Temel farklılık, editörün, hikâyenin son *perek*'lerine –II. KRALLAR kitabının son iki *perek*'i– eklemesiydi. Bu iki *perek*'te, Yahuda'nın son dört kralının oldukça kısa bir hikâyesi verildi. Bu şekilde güncelleştirilen tarih artık Yahuda'nın yıkılışıyla sona eriyordu. Tesniyeci tarihin ikinci edisyonunu yapan kişi, metnin daha önceki kısımlarına da birkaç kısa cümle ekledi ve bu ekler, yeni tarihsel gelişmeler ışığında metni daha da güncelleştirmiş oldu.

İlk edisyonun bazı şeylerden söz ederken "bugüne dek" demesinin sebebi, Yoşiya zamanında bunların gerçekten mevcut durumda olmasıydı. İkinci edisyonun editörü –artık var olmayan– bu şeylerin eserinde yer almasından rahatsız olmadı; çünkü bunlar onu ilgilendirmiyordu. O, bütün bir tarihi yeniden yazmıyor veya düzeltmek için çelişkiler aramıyordu. O yalnızca hikâyeye bir son yazmış ve başlangıç kısımlarına da birkaç satır eklemişti.

Eğer Cross haklıysa, araştırmacılar TESNIYE'nin yazarını yanlış zamanda ve yanlış yerde arıyorlardı.

Kral Yoşiya'nın Sarayında

Neden hikâyenin özgün versiyonunun yazar-editörünü, Hizkiya veya başka bir kral döneminde değil de Yoşiya döneminde arıyoruz?

Her şeyden önce Hobbes ve De Wette'nin de uzun bir zaman önce gösterdiği gibi, TESNİYE ile Yoşiya arasındaki ilişki önemli bir kanıttır. Kâhin Hilkiya'nın Mabet'te bulduğu "*tora* kitabı," uzun zamandan beri TESNİYE'yle veya en azından TESNİYE'nin yasa düsturuyla (12-16. *perek*'ler) özdeşleştirilmekteydi.

Cross, Yoşiya'yla ilgili metnin uzunluğunun da bir kanıt olduğuna gösterdi. Kendisinden daha çok yaşamış ve daha çok iş yapmış başka krallar olmasına karşın, Tesniyeci tarihte, Yoşiya'yla ilgili iki tam *perek* bulunuyor. Yoşiya'nın reformu kısa ömürlü oldu. YEREMYA, HEZEKİEL, II. KRALLAR ve II. TARİHLER kitaplarının hepsi, ölümünden sonra Yoşiya'nın yeniliklerinin gözardı edildiğini belirtir. Örneğin yüksek yerler yeniden inşa edildi. O halde bu krala ve onun reform girişimine neden bu kadar önem veriliyor? Cross'a göre bunun sebebi Tesniyeci tarih yazılırken Yoşiya'nın kral olmasıdır. Tesniyeci tarih, Yoşiya'da zirveye ulaşacak şekilde yazılmıştır.

Tesniyeci tarih yazarının Kral Yoşiya'ya özel bir ilgi gösterdiğine ilişkin başka bir kanıt daha vardır. Metin, daha hikâyenin en başında Yoşiya'yı adıyla söz anarak onu işaret eder. I. KRALLAR 13'te Kral Yarovam hakkında bir hikâye anlatılır. Yarovam o günlerde Dan ve Beytel'e altın buzağılar yerleştirmişti. Bir şenlik kutlaması için Beytel'e giden Yarovam buhur yakmak için sunağa yönelir. Ve bu sırada garip bir şey olur:

> Ve işte Yarovam buhur yakmak için sunağın yanında dururken, bir Tanrı adamı Yahve'nin sözü üzerine Yahuda'dan Beytel'e gel-

> di. Yahve'nin sözü uyarınca sunağa karşı seslendi ve dedi ki, "Sunak, ey sunak! Yahve diyor ki, 'İşte Davut'un soyundan bir oğul doğacak, *adı Yoşiya olacak* ve senin üzerinde buhur yakan yüksek-yer kâhinlerini yine senin üzerinde kurban edecek. İnsan kemikleri yakacak üzerinde."[7]

Doğumundan üçyüz yıl öncede geçen bir hikâyede Yoşiya'dan "adıyla" söz edilmesi, peygamberlikler ve mucizelerle dolu olan bir kitap için bile dikkat çekici bir şeydir. *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinde üçyüz yıl sonra yaşayacak olan bir kişi hakkında adıyla kehânette bulunulan bir başka örnek yoktur. Tesniyeci yazar daha sonra da bu olaya özel bir önem verdi. Yoşiya'nın dinsel reformları hakkındaki olaylar anlatılırken Tesniyeci yazar Yoşiya'nın Beytel'e gittiğini ve Yarovam'ın döneminden beri orada olan yüksek-yeri ve sunağı yıktığını bildiriyor:

> Ve bundan başka Beytel'deki sunağı, İsrail'i günaha sürükleyen Nevat oğlu Yarovam'ın yaptığı yüksek-yeri, o sunağı ve yüksek-yeri bile parçaladı ve yüksek-yeri ateşe verdi, [onu] toz haline getirdi. ...
> Ve Yoşiya dönüp dağda olan mezarları gördü ve oraya [adamlarını] gönderip mezarlardaki kemikleri aldı ve tüm bunları söyleyen Tanrı adamının söylediği Yahve'nin sözü uyarınca, [kemikleri] sunağın üzerinde yaktı ve sunağı kirletti. Ve dedi ki "Orada gördüğüm anıt nedir?"
> Ve kent halkı ona dedi ki, "Orası Yahuda'dan gelen ve senin Beytel'deki sunağın üzerinde yaptıklarını söyleyen Tanrı adamının mezarıdır."
> Ve Kral "Ona dokunmayın" dedi, "Kimse onun kemiklerini rahatsız etmesin."[8]

---

[7] I. Krallar 13:1-2.

[8] II. Krallar 23:15-18.

Tesniyeci tarihçi yalnızca hikâyesinin başlangıcına Yoşiya'yla ilgili bir kehânet koymuş ve hikâyenin sonuna doğru da bu kehâneti gerçekleştiğini göstermemiştir. Tarihçi hem Yahuda hem de İsrail'in Yoşiya'dan önceki bütün krallarını tarih boyunca değerlendirmekte ve her bir kralı iyi veya kötü olarak sınıflandırmaktadır. Kralların çoğu kötüdür; iyiler de mükemmel değildir. Davut bile Bat-Şeva'yla zina yaptığı ve Bat-Şeva'yı kendisine alabilmek için kocasının ölümüne sebep olduğu için eleştirilir. Hizkiya da peygamber Yeşaya tarafından eleştirilmektedir.[9] Tesniyeci tarihin yazarı Yoşiya'yı değerlendirirken yalnızca onun tam anlamıyla iyi bir kral olduğunu belirtir ve açıkça şunu söyler:

> Ve ondan önce onun gibi bütün yüreği, bütün canı ve bütün kuvvetiyle Musa'nın *tora*'sı uyarınca Yahve'ye dönen hiç kimse yoktu ve ondan sonra da onun gibi hiç kimse çıkmadı.[10]

Cross, Tesniyeci tarihin ilk edisyonunun Yoşiya döneminde yaşamış olan bir kişinin eseri olduğunu ve ikinci edisyonun krallığın yıkılmasından sonra yaşamış olan biri tarafından oluşturulduğunu belirtti. Birinci edisyona Dtr^1, ikinci edisyona Dtr^2 adını verdi.

Musa ve Yoşiya

Cross'un bu çözümlemesi başlangıçta geniş kabul görmedi. Cross'un Harvard'da meslektaşı olan ve Dtr^1 ve Dtr^2'nin varlığını sorgulayan G. Ernest Wright, onun görüşlerini paylaşmadı. Wright, Cross'un temel iddiası olan, Davut'la yapılan *ebedi* ve *kayıtsız şartsız*

9 II. Krallar 20:12-19.

10 II. Krallar 23:25.

ahdin krallığın yıkılmasından önce yazılmış olmasına ilişkin Tesniyeci görüşü kabul etmiyordu. Wright, herhangi bir ahdin tamamen kayıtsız şartsız olmasını şüpheyle karşıladı. Örneğin eğer bir kral Yahve'yi bırakıp başka tanrılara ibadet edecek kadar ileri giderse, Tanrı'nın vaadi yine de bu kralın iktidarda kalmasına yardım edecek miydi?

Wright, bir öğrencisinden bu konuda çalışmasını istedi. Bu öğrenci, hiçbir ahdin tamamen kayıtsız şartsız olamayacağını kanıtlamaya çalışan bir bildiri hazırladı. Daha sonra Wright, öğrencisinin bölüm seminerinde bu bildiriyi sunmasını istedi. Bu seminerler, *Kitabı Mukaddes* fakültesi mensuplarının ve Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde okuyan bütün öğrencilerin devam ettiği bir dersti. Her hafta farklı bir öğrenci bir bildiri sunar, daha sonra da hocaların ve öğrenci arkadaşlarının eleştirilerine cevap verirdi. O hafta semineri sunan öğrenci kendisini konusunda uzman iki devin –Wright ve Cross– arasında buldu. Bu öğrenci bendim.

Bu hikâyenin ironik bir sonu vardır. Ben o zaman Wright'ın görüşünü savunmuştum; ancak daha sonra yaptığım araştırmalarda Cross'un haklı olduğuna beni ikna eden kanıtlar buldum. *Kitabı Mukaddes*'in yedi kitabından sorumlu olan kişi Yoşiya'nın krallığı döneminde yaşamıştı. Bu kişinin, halkının tarihini bilinçli olarak Yoşiya'da zirveye ulaşacak biçimde yazdığını keşfettim. Tesniyeci tarihin, hikâyelerinde Yoşiya'nın yalnızca iyi ve çok önemli bir kişi olarak gösterildiğini söylemek yeterli değildir. Bu yazarın tasvirine göre Yoşiya, pek çok yönüyle Musa'yla karşılaştırılabilecek bir kişiydi. Özellikle:

1) "Onun gibi hiç kimse çıkmadı" ifadesi, *Kitabı Mukaddes*'te yalnızca iki kişi için kullanılır: Musa ve Yoşiya. TESNİYE şu cümleyle

sonlanır: "Ve İsrail'de bir daha Musa gibi bir peygamber çıkmadı..."[11] Yoşiya için de benzer bir yorum yapılmıştır: "... ve ondan sonra da onun gibi hiç kimse çıkmadı."[12] Bir daha Musa gibi bir peygamber, Yoşiya gibi bir kral çıkmamıştır.

2) TESNİYE kitabında Musa İsrailliler'e şöyle seslenir: "Tanrınız Yahve'yi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün kuvvetinizle sevin."[13] *Tanah*'ta yalnızca bir kişi bu emri yerine getirirken tasvir edilir: Yoşiya. Tesniyeci, Yoşiya'nın, "bütün yüreği, bütün canı ve bütün kuvvetiyle Yahve'ye döndü"ğünü söylemektedir.[14] Bu üçlü ifade – bütün yüreği, bütün canı ve bütün kuvveti– belirtilen iki yerin dışında Eski Ahit'te asla zikredilmez.

3) Musa TESNİYE'de, yasanın zorlu meselelerinde nasıl hareket edeceğini bilemeyen kişiler, Yahve'nin seçeceği yerde bulunan kâhinlere veya hâkime gidip "danışmalı" ve onlar kendisine ne söylerse yapmalıdır der.[15] Tesniyeci tarihin yazarı, içinde bulunduğu bir durum sırasında bu emri yerine getiren yalnızca bir tek kral gösterir: Yoşiya. Yoşiya, (Mabet'te) bulunan *tora* kitabı kendisine okunduğu zaman, nasıl hareket edeceği konusunda, kâhin Hilkiya aracılığıyla Yahve'nin seçtiği şehir olan Kudüs'te bir kadın peygambere danışır. Yoşiya, Hilkiya'ya şöyle der: "Git, Yahve'ye benim için *danış*..."[16]

4) Musa TESNİYE'de, bir kişi kâhinlere danıştıktan sonra, onların

---

11 TESNİYE 34:10.

12 II. KRALLAR 23:25.

13 TESNİYE 6:5.

14 II. KRALLAR 23:25.

15 TESNİYE 17:8-13.

16 II. KRALLAR 22:13.

dediğini tam olarak yerine getirmelidir der. Ardından devam eder: "sana bildirdikleri şeyden sapmayacaksın, ne sağa ne de sola"[17] Musa, Kral Yasası'nda,[Δ] kralın, hayatının bütün günlerinde yasanın bir nüshasını okuması gerektiğini söyler: "Öyle ki ... emirden sapmasın, ne sağa ne de sola."[18] Sağa veya sola sapmakla ilgili bu uyarı, TESNİYE'de iki ayrı yerde daha geçer; ayrıca YEŞU kitabında da iki kez görünür. *Kitabı Mukaddes*'te –bir kişiyle yani Yoşiya'yla ilgili bu olay dışında– böyle bir uyarı bir daha görülmez. Tarihçinin Yoşiya hakkında söylediği ilk şey şudur: "Yahve'nin gözünde doğru olanı yaptı; atası Davut'un bütün yollarını izledi ve hiç sapmadı, ne sağa ne de sola."[19]

5) *Tora* kitabı ifadesi, TESNİYE ve YEŞU'da geçmesi dışıda, Yoşiya'yla ilgili bir hikâye dışında *Tanah*'ta hiç yer almaz. Musa kitabı yazar, onu kâhinlere verir ve şöyle der: "Bu *tora* kitabını alın ve Ahit Sandığı'nın yanına koyun..."[20] Bu kitap o zaman Ahit Sandığı'nın yanına konulmuş ve altı yüz yıl sonra kâhin Hilkiya "Yahve'nin evinde *tora* kitabını buldum" diyene kadar hikâyede bir daha anılmamıştır.

6) TESNİYE'ye göre Musa, *tora* kitabını kâhinlere verirken onlara, bu kitabın her yedi yılda bir halka okunmasını emretmişti: "kulaklarıyla işitsinler diye onlara okuyacaksın."[21] Kitabın halka okunmasıyla ilgili bu ifade, Yoşiya hikâyesi anlatılana kadar Tesniyeci tarihte bir da-

---

17 TESNİYE 17:11.

Δ Kral Yasası'yla anlatılmak istenen şey kralın seçilmesine ilişkin ve kralın uyması gereken kurallardır –çn.

18 TESNİYE 17:20.

19 II. KRALLAR 22:2.

20 TESNİYE 31:26; YEŞU 1:8; 8:31, 34; 23:6; II. KRALLAR 22:8.

21 TESNİYE 31:11.

ha bulunmamaktadır. Tarihçi, Kral Yoşiya'nın bütün halkı Kudüs'te topladığını "ve Yahve'nin evinde bulunmuş olan ahit kitabının bütün sözlerini onlara ***kulaklarıyla işitsinler diye*** okudu"ğunu[22] belirtmektedir.

7) TESNİYE'de Musa, Harun'un yaptığı altın buzağıya karşı nasıl davrandığını anlatır. Altın buzağıyı yakmış, "toz haline" gelinceye kadar ezmiş ve bu tozu da vadiye [suyun üzerine] saçmıştı.[23] II. KRALLAR'da anlatıldığına göre Yoşiya, Beytel'deki sunağa ve yüksek-yere gider. Beytel, Yarovam'ın altın buzağıyı yerleştirdiği yerdi. Yoşiya yüksek-yeri yakar ve "toz haline" gelinceye kadar onu ezer. Böylece Harun'un yaptığı altın buzağı ile Yarovam'ın yaptığı altın buzağı (veya *yüksek-yer*) aynı kaderi paylaşmış oluyordu. Tesniyeci yazar, TESNİYE'de Musa'nın yaptığı işi anlatırken kullandığı dili, II. KRALLAR'da Yoşiya'nın yaptığı işi anlatırken de kullanmıştı. Yoşiya'nın dedesi Manaşşe, Mabet'e Tanrıça Aşera'nın bir heykelini dikmişti. Yoşiya, bu heykeli bir vadide yakar ve onu "toz haline" getirir.[24] Manaşşe ve diğer Yahuda kralları sunaklar yapmışlardı. Yoşiya bu sunakları yıkar ve tozlarını da bir vadiye atar.[25] *Kitabı Mukaddes*'te "toz haline getirmek" ifadesi, bu belirtilen yerlerin dışında kullanılmamaktadır. Tarihçi, Yoşiya'nın eylemlerini bilinçli olarak TESNİYE'de Musa'nın kullandığı dil ve yaptığı işlerle anlatmaktadır. Örneğin Musa şöyle der: "... onların sunaklarını yıkacaksınız ... ve Aşera putlarını yakacaksınız..."[26] Yoşiya sunakları yıkar ve Aşera'yı yakar.

---

[22] II. KRALLAR 23:2.

[23] TESNİYE 9:21.

[24] II. KRALLAR 23:6.

[25] II. KRALLAR 23:12.

[26] TESNİYE 12:3.

8) Son olarak TESNİYE'de Musa sık sık put yapılmasını yasaklayan kurala değinir. Bu, On Emir'den biridir.[27] Musa, bunu kitabın başka bölümlerinde de birkaç kez belirtir.[28] Pagan tanrılarının putları yakılmalıdır.[29] İşte bu "put" sözcüğü, daha sonra yalnızca birkaç kez kullanılır. Kral Manaşşe'nin Mabet'te Aşera'nın putunu yapmasına kadar,[30] SAMUEL ve KRALLAR kitaplarında yalnızca bir kez bu sözcüğe rastlanır. *Yoşiya* Aşera'nın putunu kaldırır ve onu yakar.

Ben, ele aldığımız tüm bu hikâyelerde TESNİYE'nin ve II. KRALLAR'ın üsluplarının birbirlerine çok benzemesinin nedeninin yalnızca olayları anlatırken kullanılan doğal sözcükler olduğu olasılığını göz ardı etmiyorum. Ancak bu yeterli bir açıklama değildir. II. KRALLAR kitabında Yoşiya'dan birkaç bölüm önce Hizkiya'nın reformlarıyla ilgili bir hikâye vardır.[31] Hizkiya, Yoşiya'nın yaptığı işlerin aynısını veya benzerlerini yapmıştı. Buna karşın, Hizkiya ve onun yaptıkları farklı bir dille anlatılıyor – Musa'nın sözlerini ve yaptıklarını anlatan ifadelerin tekrar edilmediği bir dil. Aksine Tesniyeci tarihçi Yoşiya'nın portresini, özel renklerle –Musa'nın renkleriyle– bezemektedir. Yoşiya, Musa'yla başlayan şeylerin bir zirvesidir. Yoşiya, kendi dönemindeki eylemlerinde, Musa'nın geçmişte yaptıklarını taklit etmeye çalışmıştır. Bu nedenle de Yoşiya, Musa'yla başlayan ahdin, daha önce hiç olmayan bir şekilde gerçekleşeceğine ilişkin bir umuttur.

---

[27] TESNİYE 5:8.

[28] TESNİYE 4:16, 23, 25; 27:15.

[29] TESNİYE 7:25.

[30] II. KRALLAR 21:17.

[31] II. KRALLAR 18.

Yoşiya'da Ulaşılan Son Nokta

Bazılarına göre yaptığımız bu bulgular yalnızca Yoşiya'nın Tesniyeci yazar için *önemli* bir kişi olduğunu ispat etmektedir; eserin aslında Yoşiya'da bitmiş olduğunu göstermez. Bence şimdiye kadar gösterdiğimiz kanıtlar, Kral Yoşiya'nın, herhangi bir hikâyede *önemli* bir kişiden daha fazla niteliğe sahip olduğunu gösterir. Ebedi ahit üzerine yapılan vurgu, "bugüne dek" ifadesiyle nitelenen olaylar, Yoşiya'ya ayrılan kısımların uzunluğu, doğumundan üç yüz yıl önce adıyla anıldığı kehânet, bütün kralların arasında yalnızca Yoşiya'nın tamamen olumlu bir tarzda değerlendirilmesi, Musa ile Yoşiya arasındaki benzerlikler gibi kanıtlar, yazarın aslında eserinin Yoşiya'da zirveye ulaşmasını tasarladığını kanıtlar.

Bunun yanı sıra metinde, önce Yoşiya'da noktalandığını; ancak onun ölümünün ardından farklı bir bakış açısıyla hikâyenin yeniden gözden geçirildiğini gösteren ipuçları da buldum.

İlk ipucu, krallarla ilgili yapılan önemli değerlendirmelerdi. Yazarın bakış açısına göre en önemli konu dinin merkezileştirilmesiydi. TESNİYE'nin yasa düsturunun ilk yasası kurban sunumu için "Yahve'nin adını yerleştireceği" tek bir yerin olmasıydı.[32] Bu nedenle yazar, Yarovam'ın Beytel'de altın buzağılar yaptırmasını büyük bir günah olarak gördü. Yazara göre İsrail'in *bütün* kralları, "Yahve'nin gözünde kötü olan"ı yaptı; çünkü hiçbiri bu buzağıları yok etmedi. Yahuda'nın krallarına gelince, yazar bazı kralların, işledikleri çeşitli günahlar nedeniyle –bu günahların içinde, Kudüs'ün dışında ibadet için "yüksek-yerler" inşa etmeleri veya böyle yerlere sahip çıkmaları, daima

[32] TESNİYE 12.

bulunmaktadır– "Yahve'nin gözünde kötü olanı" yaptıklarını belirtti. Hatta yazar, bir kral hakkında "Yahve'nin gözünde iyi olanı yaptı" derken bile "yüksek-yerleri kaldırmaması dışında" diye bir kayıt koyuyordu.[33] İsrail ve Yahuda'nın bütün kralları arasından yalnızca ikisi böyle bir eleştiri almadı: Hizkiya ve Yoşiya, kitapta yüksek-yerleri yıktıkları söylenen iki kral.

Bütün krallara uygulanan temel kriterlerden biri dinin merkezileştirilmesiydi. Ancak *Yoşiya*'dan sonra bu kriter yok oldu.

II. Krallar'ın son iki bölümünde *yüksek-yerler*'den bahsedilmez. Oysa Yeremya ve Hezekiel kitaplarına göre bu dönemde yüksek-yerler yeniden inşa edilmişti.[34] Ancak Tesniyeci yazar yüksek-yerleri hiç anmaz; son dört kralı ne yüksek-yerleri kaldırdıkları için övmekte, ne de yeniden inşa ettikleri için eleştirmektedir.

Eğer Tesniyeci tarihin tamamı yalnızca bir tek kişinin eseriyse, bu yazar niçin söz konusu kriteri ortaya atıp, krallığın tamamen yıkıldığı dönemde hüküm süren son dört kral dışında bütün krallara uygulamıştı?

Bu, Yoşiya'nın hikâyesinden sonra değişen tek şey değildir. Kral Davut, Tesniyeci tarihte asli yolu çizen bir unsur olarak boy gösterir. I. Samuel kitabının yarısı, II. Samuel kitabının tamamı, I. Krallar'ın ilk bölümleri Davut'un hayatıyla ilgilidir. Kendisinden sonra gelen krallar ekseriyetle onunla kıyaslanır. Tarihçi, Davut'un erdemi sayesinde, Yahuda'da hüküm süren kötü bir kral'ın bile bu aileye tahtı kaybettirmeyeceğini açıkça belirtir. Özellikle Yoşiya'nın devrinden hemen önceki son birkaç kralı anlatırken tarihçi bize Davut'u hatırlatır. "Atası

[33] Örneğin Kral Asa, I. Krallar 15:11-14 ve Kral Yehoşafat, I. Krallar 22:43-44.

[34] Yeremya 17:3; Hezekiel 6:3, 6.

Davut'un bütün yollarını izledi"[35] diyerek bizzat Yoşiya'yı Davut'la kıyaslar. Ayrıca Yoşiya'nın büyük-büyük-büyükbabası olan Ahaz'ı, büyük-büyükbabası Hizkiya'yı ve büyükbabası Manaşşe'yi de Davut'la karşılaştırır.[36] Böylece Davut adına Tesniyeci tarihte yaklaşık beşyüz kez rastlanır. Ancak son dört krala gelindiğinde bu adın anılmasına birden son verilir. Metin bu kralları Davut'la kıyaslamaz. Davut'la yapılan ahitten de hiç söz etmez; yalnızca artık bu ahdin, Süleyman, Rehavam, Aviya ve Yehoram'ın krallıkları döneminde koruduğu gibi tahtı korumadığını açıklar. Davut'un adı ise hiç geçmez.

Tesniyeci tarihte yaygın olarak anılan ve çok önemli bir yer işgal eden bu iki meseleye –merkezileşme ve Davut– Yoşiya bölümünden sonra rastlanmaz.

Şimdi bunu nasıl yorumlayacağımız konusunda dikkatli olmalıyız. "Sessizlikten yapılan çıkarım" ihtiyatlı bir biçimde kullanılmalıdır. Bunun anlamı şudur: bir metnin söylediği şeyden elde edilen kanıt, söylemediği şeyden elde edilenden daha güçlüdür. Bununla birlikte bizim içinde bulunduğumuz durumda ise açıkça sessizlikten elde edilen kanıt, aslında daha güçlü bir kanıttır. Yoşiya'ya kadar bütün krallar, dinin merkezileşmesi üzerinden değerlendirilirken, Yoşiya'dan sonra böyle bir uygulama görülmez; Yoşiya zamanına kadar Davut düzenli bir şekilde ve önemli bir kişi olarak hikâyelerde yer alırken, daha sonrasında kendisinden bahsedilmez; o halde bu bizim Yoşiya'yla ilişkilendirilebilecek bir kırılma noktasına ve konuya bakış açısındaki değişimi gösteren kanıtlara sahip olduğumuz anlamına gelir. Bu iki yeni kanıt, Yoşiya'da bir son ve kırılma olduğunu göste-

---

35 II. KRALLAR 22:2.

36 II. KRALLAR 16:2; 18:3; 21:7.

ren diğer kanıtlarla da uygunluk gösterir. Kanıtlar, Tesniyeci tarihin ilk edisyonunun yazar-editörünün, Yoşiya'nın hükümdarlığı döneminde yaşayan biri olduğunu gösterir. Bu yazar-editör aynı zamanda Yoşiya'yı *destekleyen* biriydi.

Bunlar, TESNİYE'yi ve ondan sonra gelen altı kitabı yazan kişiyi nerede ve hangi zaman diliminde arayacağımızı bilmek için, benden öncekilerin ve benim *Kitabı Mukaddes*'ten çıkardıkları ipuçlarıdır. Artık bu kişinin ne zaman yaşadığını biliyoruz: yaklaşık olarak MÖ 622 civarında. Nerede yaşadığını da biliyoruz: Yahuda'da ve neredeyse kesin olarak biliyoruz ki Kudüs şehrinde. Ancak geride hâlâ şu soru kalmıştır: kimdir bu yazar?

ALTINCI BÖLÜM

TESNİYE (D)



TESNİYE ve onu takip eden altı kitabın devamlılığı olan bir eser ortaya çıkaracak biçimde şekillendirildiğini artık biliyoruz. Ve bu eseri biçimlendiren kişinin Kral Yoşiya'nın hükümdarlığı döneminde yaşadığını da öğrendik. Bu eserin özgün biçimi, hikâyeyi Musa'dan başlayıp Yoşiya'da sona erecek biçimde anlatıyordu.

TESNİYE ve sonrasında gelen altı kitabın yazar-editörünün kim olduğunu ortaya çıkarabilmek için, bu kişinin eserinin içeriğine bir göz atmak gerekir.

Bu eser, her şeyden önce, TESNİYE'nin özü olan yasalar düsturunu içermektedir.

Yasa Düsturunun İçeriği

Yasa düsturu kitabın neredeyse yarısını, 12-26. *perek*'leri kaplar.

İlk yasa ibadetin merkezileştirilmesine ilişkindir. Buna göre, ibadet eden kişi eğer et yemek istiyorsa koyun veya ineğini kendi başına kesemez. Hayvan, ibadet için onaylanmış bir yere, yani "**Yahve'nin adını yerleştirmek için seçtiği yere**" götürülmelidir; burada, bu işi yapmak için atanmış bir kâhin sunakta kesme işlemini yapacaktır. TESNİYE kitabına göre bu yasanın tek istisnası, kişinin, hayvanı söz konusu resmi yere götüremeyecek kadar uzak bir yerde yaşamasıdır. Bu du-

rumda kanını toprağa akıtmak şartıyla hayvanı evinde kesebilir.[1]

Tesniyeci yasa düsturu "Kral Yasası"nı da içerir. Buna göre kral, Yahve tarafından seçilmelidir (bu, öyle sanıyorum ki bir peygamber tarafından seçilmek anlamına gelir), kral yabancı olmamalıdır, çok sayıda at edinmemelidir, çok sayıda kadına (eş ve cariyeye) sahip olmamalı, büyük ölçüde gümüş ve altın biriktirmemelidir ve Levililer'in önünde bu yasanın bir suretini [örneğini] yazıp onu düzenli olarak okumalıdır.[2]

TESNİYE'nin yasalar düsturu pagan dininin uygulanmasına karşı yasakları da içerir. Peygamberlere, özellikle de sahte peygamberlere ilişkin talimatlara yer verir. Sadaka, adalet, aileye ve topluma ilişkin yasalar, bayramlar, oruç kuralları, savaşla ilgili yasalar ve bunların yanında kölelere nasıl davranılacağından, tarımla ilgili konulara ve hatta büyü uygulamalarına kadar oldukça geniş bir yelpazedeki çok çeşitli yasaları ele alır. Aynı zamanda TESNİYE düzenli olarak Levililer'in refah içinde olmaları gerektiğini vurgulamakta ve insanların Levililer'in geçimini sağlamalarını emretmektedir.

Yasa Düsturunu Kim Yazdı?

1974 yılında Harvard Yakındoğu Bölümü'nde düzenlenen seminerlerde sıra kendisine geldiğinde, Baruch Halpern, yasa düsturunun nereden geldiğini bulmaya çalıştığı araştırmasını sundu.

Halpern ilk olarak şunu sormuştu: yasa düsturu kraliyet sarayında bulunan birinden mi gelmişti? Yoşiya ya da başka bir kral kendi siya-

---

[1] TESNİYE 12:24.

[2] TESNİYE 17:14-20.

sal amaçlarına hizmet etmesi için bunu yazdırmış olabilir miydi? Bu pek olası görünmüyordu. Eninde sonunda kitap Kral Yasası'nı da içermekteydi. Bu yasa, kral "kendisi için büyük ölçüde gümüş ve altın biriktirmemeli" diyordu. Kendisine siyasal yarar sağlamak için "*hile-i şer'iyye*" [dinsel aldatmaca] olan bir yasa düsturu oluşturan bir kral, buna niçin kendisinin fazla parası olamayacağına ilişkin bir yasa eklesin? Bu yasa, aynı zamanda onun çok kadına sahip olmasını ya da çok at edinmesini de yasaklamakta ve Levili kâhinlerin önünde yasanın bir suretini yazmasını kraldan talep etmektedir. Bir kral niçin kendisini bütün bu kısıtlamalarla sarmak istesin?

TESNİYE'nin yasa düsturu sarayda oluşturulmuş bir kitabın bakışına sahip değildir. Aslında bu kurallar, İsrail veya Yahuda'da herhangi bir kralın olmadığı zamanlardan önce var olan durumla ilişkilendirilebilecek bir malzemeyi içerir.

Bunun bir örneği, TESNİYE 20 ve 21'de yer alan savaşa ilişkin yasalardır. Bu yasalar halkın savaş için çağırılıp toplanmasıyla ilgilenir. Savaşa gidilmeden önce hâkimler halka şöyle bir duyuru yapmalıdır: yeni bir ev yapan, ancak henüz bu eve yerleşmemiş olan ve bir kadınla nişanlanan, ancak henüz onunla evlenmeyen erkekler evlerine veya eşlerine dönmelidir. Savaşta ölmesi ve yeni eşinin veya yeni evinin başka biri tarafından alınması riskini almamalıdır. Aynı zamanda yasa savaşa gitmekten korkanları da zorunlu askerlikten muaf tutar. Savaştan korkanlar, başkalarının cesaretlerini kırmaktansa evlerine dönmelidir. Savaş yasaları askeri bir zaferin ardından, İsrailliler'in esir bir kadına tecavüz etmesini de yasaklar. Yenilen tarafın kadınlarına kaybettikleri aile üyeleri için yas tutma süresi verilmelidir; ancak bundan sonra onlar eş olarak alınabilir; aksi takdirde özgür bırakılmalıdır.

Savaşa ilişkin bu yasalar dizisi, genel bir askere alma faaliyeti –yani bir zorunlu askerlik hizmeti– olduğunu varsaymaktadır. Orduya alınacak sıradan vatandaşlardan söz etmektedir. Aslında daha önceleri ülkede, İsrail kabilelerinin askeri güçlerinin toplanıp bir araya getirilmesine dayanan böylesi bir sistem söz konusuydu. Acil durumlarda İsrailliler askerlik hizmetine alınırdı. Ancak monarşinin yükselişiyle birlikte bu tür askere toplama biçimi yerini profesyonel orduya bıraktı. Krallar, destekleri için kabilelere başvurmaya mecbur kalmaktansa, krala karşı sorumlu olan profesyonel bir düzenli orduya sahip olmak istediler. Dolayısıyla TESNİYE'deki savaş kuralları, kralların çıkarlarını değil de eski ve monarşik olmayan bir bakış açısını yansıtıyor. Bu yasa düsturu içinde hukuksal davalara ilişkin de talimatlar yer almaktadır ve bu talimatlar saray dışı bir unsuru işaret edecek niteliktedir. Talimatlara göre hukuksal meselelerde yargılama yetkisi kral ya da onun tayin ettiği kişilerde değil, Levililer'dedir.

TESNİYE'nin yazarının, İsrail'in kâhin kabilesi olan Levililer'in arasında aranması, saray mensupları arasında aranmasından daha uygun olacaktır. TESNİYE, pek çok konuda Levililer'in çıkarlarına uygun olarak yazılmış gibi görünmektedir. Örneğin TESNİYE'nin hemen başında kâhinlikten olmayan kişilerin kendi kurbanlarını kesmesini yasaklayan dinsel merkezileştirme yasaları bulunur. Defalarca halktan Levililer'i koruyup gözetmeleri talep edilir. Kurbanlar ve bunlardan alınan ondalığa ilişkin yasalar içerir. Kralın, yasanın bir suretini Levililer'in önünde yazması gerektiğini belirtir. Levililer'in meşru kâhin kabilesi olduğunu ilan eder. TESNİYE, düzenli olarak bu grubun meseleleriyle ilgilenir. Bu nedenlerle çoğu araştırmacı TESNİYE'nin yasa düsturunu, şu veya bu şekilde Levililer'le ilişkilendirir.

Hangi Kâhinler?

Fakat bunlar hangi Levililer'dir? İsrail ve Yahuda'da pek çok farklı kâhin çevresi vardı. Kudüs'te Harun'un torunları olarak bilinen bir kâhinlik, Beytel'de ise Kral Yarovam'ın atadığı kâhinler bulunmaktaydı. Şilo'da faaliyet gösterenler ise Levililer'di. İsrail ve Yahuda tarihi boyunca pek çok döneminde çeşitli yüksek-yerlerde görev yapmış kırsal bölge Levililer'i ya da yerel kâhinler bulunmaktaydı. Bu nedenle Halpern, TESNİYE'nin yasa düsturunun yazarı hakkındaki araştırmada hangi kâhin ailesine ve hangi döneme yoğunlaşılması gerektiği sorusunu yöneltti.

Yazarın, Kudüs'teki Mabet kâhinlerinden biri olması pek olası değildi. Elbette bu grup, dinin Mabet'te merkezileştirilmesini istemiş olabilirdi; ancak aynı zamanda bu grup Harun neslinden geliyordu. Onlar, soylarını Harun'a dayandırıyor ve bu nesilden gelenler ile geriye kalan bütün Levililer arasında fark görüyorlardı. Buna karşın TESNİYE'deki yasa düsturu Levili aileler arasında böyle bir ayrım yapmaz ve dahası Harun'un adını hemen hemen hiç anmaz. Aynı zamanda TESNİYE, Ahit Sandığı'ndan, keruvlardan ya da Kudüs'teki Mabet'te yer alan diğer dinsel nesnelerden hiç söz etmez. Ayrıca ne Yüksek-Kâhinlik görevinden ne de Kral Süleyman'ın kâhin Aviyatar'ı sürgün edip Harun neslinden gelen kâhin Sadok'u tek Yüksek-Kâhin yaptığı günden beri, Kudüs'te Yüksek-Kâhinin Harun soyundan geldiğinden bahseder. Dolayısıyla TESNİYE'nin yasa düsturu, herhangi bir dönemdeki Harun neslinden gelen kâhinlerin bakış açısını yansıtmamaktadır.

Bu yasalar, Yarovam'ın kral olması ile İsrail'in 722 yılında yıkılması arasında kalan iki yüzyıllık süreç içinde Beytel'de görev yapan kâhinlerin görüşlerini de yansıtmaz. Zira bu kâhinler Levili değiller-

di. TESNİYE'nin yasaları ise Levililer'i destekler ve *yalnızca* Levililer'i meşru kâhinler olarak görür.

Tesniyeci yasa düsturunun yazarı kırsal bölgedeki Levililer'den biri de olamaz. Yasaların ilki ve belki de en önemlisi dinin merkezileştirilmesinin, yani bütün kurbanların merkezi bir sunağa getirilmesinin gerekliliğidir. Bu, kırsal bölge Levilileri'nin faaliyetlerine son verecek bir yasaydı. Onların görev yaptıkları yüksek-yerlerin yıkılması anlamına geliyordu. Tesniyeci yasa düsturu kırsal kesimlerde faaliyet gösteren böylesi Levililer'le de *ilgilenir*; insanlara onları korumalarını emreder. Ama onlara merkez dışında faaliyet göstermeleri için bir *temsilcilik* hakkı vermez. Onların resmî kâhin olmalarına ve ibadet için belirlenmiş olan merkezi yerdeki kurbanları yönetmelerine müsaade etmez. TESNİYE'nin yasalarını yazan kişi, kesinlikle bu grubun çıkarlarını gözetmemektedir.

Şilolu Kâhinler

Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, TESNİYE'nin yazarını şu nitelikleri taşıyan bir grupta aramalıyız: (1) Dinin merkezileşmesini isteyecek, ancak Ahit Sandığı'yla ya da Kudüs kâhinliğiyle bir ilişkisi olmayacak. (2) Bütün Levililer'in geçimi için kaygılanacak, ancak kurban yönetimi hakkını *merkezdeki* bir grup Leviliye verecek. (3) Bir kralın bulunmasını kabul edecek, ancak onun hükümdarlığının sınırlarının olmasını talep edecek. (4) Savaşla ilgili meselelerde monarşi öncesi bir bakış açısına sahip olacak.

Bu nitelikleri taşıyan yegane grup, Şilo kâhinleri –yani E'yi de yazan grup– gibi gözükmektedir.

Şilolu kâhinler ibadetin merkezileştirilmesini destekliyorlardı; çünkü Şilo daha önce bir kez, açıkça Samuel zamanında, ulusal dinsel merkez olmuştu.

Bu kâhinler merkezileşmeyi Ahit Sandığı ya da Kudüs kâhinliğiyle ilişkilendirmiyorlardı; çünkü liderleri Aviyatar, Süleyman tarafından Kudüs'ten sürgün edilmişti ve Kudüs kâhinliği o zamandan beri Harun neslinin faaliyet alanıydı.

Şilolu kâhinler, yalnızca Leviliiler'in meşru kâhinler olduğu konusunda da ısrar ediyorlardı; çünkü kendileri Levili'ydiler ve Levili olmayan kişiler Beytel'de onların yerini almıştı.

Şilolu kâhinlerin, muhtaç Levililer'i korumaları için halkı teşvik ederken de iyi bir sebebi vardı, çünkü onlar da toprağı ve işi olmayan muhtaç Levililer'di.

Şilolu kâhinler bir kralın bulunmasını kabul ediyorlardı; çünkü liderleri Samuel, İsrail'in ilk iki kralını tayin ve takdis etmişti. Ancak kralın egemenliğinin sınırlandırılmasını da istiyorlardı; çünkü Samuel monarşiyi isteksiz bir şekilde kabul etmişti ve hem Kral Süleyman hem de Kral Yarovam, Şilolu kâhinlere çok kötü davranmıştı.

Şilolu kâhinler savaş hakkında monarşi öncesi bir yaklaşıma sahipti ve profesyonel ordu yerine kabile birliklerini tercih ediyorlardı; çünkü profesyonel ordunun ortaya çıkmasıyla birlikte krallar bağımsız bir güç haline gelmişti ve artık halkın desteğine ihtiyaçları kalmamıştı.

O halde en azından TESNİYE'nin *yasa düsturu*, Şilolu kâhinlerle ilişkili biri tarafından yazılmış olabilir. Yine de bu kitabın, Hilkiya'nın onu bulmasından kısa bir süre önce bir *hile-i şer'iyye* olarak yazılmış olması gerekmez. TESNİYE, İsrail ve Yahuda'nın ayrılmasını takip eden

herhangi bir dönemde yaşayan Şilolu kâhinlerin ilgilerini yansıtmaktadır.

Halpern'den önceki araştırmacılar, TESNİYE'nin, Asurlular İsrail'i yıkmadan önce yazılmış ve daha sonra da 722 yılında güneye, Yahuda'ya getirilmiş olabileceğini söylemişlerdi. Buna karşın Halpern, "güneye, Yahuda'ya getirilmenin" ne anlama geldiğini sordu. TESNİYE'nin yasa düsturu gerçekten, yıkılan bir krallıktaki herhangi bir gücü ve etkisi olmayan bir kâhin grubunca yazılmışsa, bu metin Yahuda'daki Mabet'e nasıl gelebildi? Nasıl bu ülkenin yasası haline geldi?

Bu yazmanın serüvenini keşfetmek ve onun nasıl kullanıldığını görmek elzemdir. Yasa düsturunun nasıl olup da TESNİYE'nin merkezinde yer aldığı hakkında bir araştırma Şilo bağlantısını destekleyecektir. Bu ayrıca Tesniyecinin kimliğinin tespiti konusunda bize yol gösterecekti.

Şilo Bağlantısı

Tesniyeci Tarihçi yasa düsturunu aldı ve buna bir giriş ekledi. Giriş, yani TESNİYE'nin 1-11. *perek*'leri, bunun Musa'nın son konuşması olduğunu söyler. Sonra Musa'yı, halkıyla geçirdiği kırk yılın büyük olaylarını yeniden değerlendirirken tasvir eder.

Daha sonra tarihçi, Musa'yı halkına yasa düsturunu sunarken betimledi –TESNİYE 12-26– ve TESNİYE'nin 27-28. *perek*'lerinde ise yazar, dinsel kurallara gösterilen sadakat ya da sadakatsizlik vasıtasıyla mazhar olunacak inayetlerin veya maruz kalınacak lanetlerin bir listesini verdi.

Bunun ardından Musa'nın son sözlerini ve eylemlerini anlatan bir

sonuç bölümü ekledi. Musa halkını cesaretlendirir. "Bu *tora*"yı [yasa/talimat] bir tomara [yazmaya] yazar. Bunu *LeviliIer*'e verir. Bu yazmayı *Ahit Sandığı'nın yanına* koymalarını söyler. Ve sonra Musa ölür.

Tesniyeci tarihçi daha sonra TESNİYE'yi, YEŞU, HÂKİMLER, SAMUEL ve KRALLAR kitapları boyunca akıp giden bir hikâyenin başlangıcına koydu. Ardından da heyecanı doruğa çıkaran şöyle bir sonuç yazdı: Kâhin Hilkiya bu yazmayı bulur ve Kral Yoşiya da onu uygular.

Peki bu bilgiler Şilo bağlantısını nasıl güçlendiriyor? Çünkü metnin Şilolu kâhinlerle bir ilişkisi olduğunu gösteren kişi bizzat Tesniyeci tarihçinin kendisidir.

Öncelikle Şilolu kâhinlerin Harun neslinden gelen kâhinliğe karşı olumsuz tutumu Tesniyeci tarihçi tarafından da sahipleniliyor gibi görünmekteydi. Yazar, TESNİYE'ye yazdığı giriş ve sonuçta, Harun'dan yalnızca iki kez söz etti: bir kez onun öldüğünü belirtmek[3] ve bir kez de altın buzağı olayında Tanrı'nın onu yok edecek kadar öfkelendiğini anlatmak için.[4] Tesniyeci buna ek olarak, cüzamlı Miryam olayına da gereksiz bir atıfta bulundu, ki bu Harun'un kötü bir davranışta bulunduğu ve Tanrı'nın ona kızdığı diğer bir hikâyedir.[5]

İkinci olarak Tesniyeci –ve kahramanı olan Yoşiya– Şilolu kâhinlerin, yetkilerini ellerinden alan iki kral olan Süleyman ve Yarovam'a karşı duydukları nefreti paylaşıyordu. Süleyman hakkında yazar, onun yaşlılık döneminde günah işlediğini, pagan dinine döndüğünü, Saydalılar'ın tanrıçası Aştoret [Astarte], Moavlılar'ın ilahı Kemoş ve

---

3 TESNİYE 10:6.

4 TESNİYE 9:20.

5 TESNİYE 24:9.

Ammonlular'ın ilahı Molek'in ardınca gittiğini ve Kudüs'ün karşısındaki bir tepede bu tanrılar için yüksek-yerler yaptığını söylüyor.[6] Bunun ardından tarihçi, söz konusu yüksek-yerleri yok etmenin, Yoşiya'nın yaptığı dinsel reformun bir parçası olduğunu bildiriyor. Burada kullandığı dil, Süleyman'ın yaptığı işleri mümkün olan en kötü şekilde açıklamak istediğini gösteriyor. Yazar, Yoşiya hakkında ise şöyle demektedir:

> Kudüs'ün karşısında, ... İsrail Kralı Süleyman'ın *Saydalılar'ın iğrenç mahluku* Aştoret, *Moavlılar'ın iğrenç mahluku* Kemoş ve *Ammonlular'ın tiksindirici* Molek'i için yaptırmış olduğu yüksek yerleri kirletti.[7]

Süleyman hakkında söylenenler bu kadardır. Tesniyeci, Yarovam'ın dinsel yapılarla ilgili faaliyetlerini, yani Dan ve Beytel'deki altın buzağı yüksek-yerlerini de eleştiriyor ve Yoşiya'nın en azından, Beytel'deki yüksek-yeri yıktığını bildiriyor.[8]

Şilo kâhinleri Yoşiya'dan, daha fazlasını isteyemezdi. Yoşiya, üç yüzyıl önce kendilerine yapılan haksızlıkları düzeltti. Ve Tesniyeci tarihçi bu kralı, üç yüzyıllık tarihin zirvesi olarak betimliyordu.

Yeremya

Kral Yoşiya ve Tesniyeci tarihle ilişkisi olan bir kişi daha vardır. Bu kişinin onlarla ilişki içinde olması Şilo bağlantısını daha da kuvvetlendirmekte ve bizi Tesniyecinin kimliğini bulmaya bir adım daha

---

6 I. Krallar 11:5-7.

7 II. Krallar 23:13.

8 I. Krallar 12-13; II. Krallar 23:15.

yaklaştırmaktadır. Bu kişi, peygamber Yeremya'dır.

Yeremya kitabında anlatıldığına göre Yeremya, Kral Yoşiya'ya hayranlık duyuyordu ve Yoşiya'nın hükümdarlığı döneminde peygamberlik görevine başlamıştı.[9] Tarihler kitabına göre Yeremya, Yoşiya öldürüldüğünde ona bir mersiye [ağıt] yazmıştı.[10]

Yeremya, Yoşiya'nın "*tora* [yasa] kitabı" olayına karışan danışmanlarıyla bağlantılıydı. Kâhin Hilkiya'nın kitabı bulduğunu ve kâtip Şafan'ın onu Kral Yoşiya'ya götürüp okuduğunu hatırlayınız. Yeremya, Babil'deki sürgünlere bir mektup gönderdiğinde, bu mektubu, *Hilkiya*'nın oğlu Gemarya ve *Şafan*'ın oğlu Elasa onun için teslim etmişti.[11] Yeremya, Yoşiya'nın oğlu Yehoyakim aleyhindeki kehânetlerini bir yazmaya yazdığında, bu yazma *Şafan*'ın oğlu Gemarya'nın evinde okunmuştu.[12] Yeremya'yı taşlanmaktan kurtaran Ahikam gibi, *Şafan*'ın diğer oğlu Gemarya da, Yeremya'nın hayatının önemli anlarında onun yanında bulunmuştu.[13] Şafan'ın oğlu Ahikam'ın oğlu Gedalya ise, Nebukadnessar tarafından Yahuda valisi olarak tayin edilince, Yeremya'yı koruması altına almıştı.[14]

Yeremya, şöyle ya da böyle, Yoşiya ve *tora* [yasa] kitabıyla ilişkiliydi. Peki bunun Şilo bağlantısıyla ne ilgisi var?

Öncelikle Yeremya, *Kitabı Mukaddes*'te Şilo'dan bahseden (dört kez)

---

9 Yeremya 1:2.

10 II. Tarihler 35:25.

11 Yeremya 29:1-3.

12 Yeremya 36:9-10.

13 Yeremya 26:24.

14 Yeremya 39:14; 40:6.

tek peygamberdir.[15]

İkinci olarak Yeremya, Şilo'dan, "[Tanrı konuşuyor] adımı yerleştirmiş olduğum Şilo'daki yer" şeklinde söz eder.[16] TESNİYE'de bu ifade, bir mekânın ibadet için belirlenmiş merkezi bir yer olduğunu anlatır.

Üçüncü bağ, Şilo kâhinliğine dair duyduğumuz son şey olan Süleyman'ın, onların lideri ve Davut'un iki baş-kâhininden biri olan Aviyatar'ı Kudüs'ten sürgün etmesi olayı hatırlanarak kurulabilir. Süleyman, Aviyatar'ı bugün Kudüs'ün dışında kalan küçük bir köy olan Anatot şehrindeki aile topraklarına sürmüştü. Büyük bir olasılıkla Aviyatar, Anatot'ta gözaltında tutulabilmiş ve sorun çıkartması engellenmişti; çünkü burası Harun'un neslinden gelen kâhinlerin bulunduğu bir şehirdi.[17] Ancak son Şilolu liderin son durağının Anatot olmasıyla, Yeremya ve Hilkiya'nın bulduğu kitap arasındaki bağlantı nedir? YEREMYA kitabı'nın ilk *pasuk*'u şöyledir:

Anatot şehrindeki kâhinlerden *Hilkiya oğlu* Yeremya'nın sözleri.

Yoşiya'yı destekleyen, *tora*'yı bulan insanlara yakın olan, Şilo'dan eski zamanların büyük bir merkezi yeri olarak bahseden peygamber Yeremya Anatotlu bir kâhindi. Yeremya'nın babası ise Hilkiya adında bir kâhindi. (Durumu çok da abartmayalım, Yeremya'nın babasının kitabı bulan kâhin Hilkiya'yla aynı kişi olup olmadığını bilmiyoruz). Ve Harun neslinden gelen kâhinlerin bulunduğu bir şehir olan Anatot'un sâkinleri Yeremya'ya düşmandı.[18]

---

15 YEREMYA 7:12-14; 26:6-9; ayrıca bkz. 41:5.

16 YEREMYA 7:12.

17 YEŞU 21:18-19.

18 YEREMYA 11:21-23.

Yeremya bir kâhindi, ancak hiç kurban kesmemişti – ki bu da, Şilolu kâhinlerin durumuna uygun düşer. Musa'nın tunç yılan hikâyesine ilişkin imada bulunan tek peygamber de Yeremya'dır.[19] Yılanla ilgili bu hikâye E'den, yani Şilo kaynağından gelmektedir. Kral Hizkiya bu yılanı parçalamıştı. Musa'yla ilişkilendirilen eski bir kutsal emanetin yok edilmesi, belki de Şilolu kâhinlere indirilen bir darbeydi. Şilolu kâhinler bu hikâyeyi anlatıyor ve Musa'ya büyük bir saygı gösteriyorlardı; belki de onlar Musa'nın torunlarıydı. Öte yandan Şilolu kâhinlerin çok sevdiği bir kişi olan Kral Yoşiya'nın tunç yılana ilişkin farklı bir sicili vardı. İbranîce'de tunç yılan için kullanılan ifade "*Nehuştan*"dı. Yoşiya oğlunu Şilo çevresiyle bağlantısı olabilecek bir kadınla evlendirdi; bir bağlantıdan söz ediyoruz çünkü kadının adı Nehuşta'ydı.[20]

Ben Halpern'in gözlemlerine bazı eklemelerde bulunacağım. Bence, Yeremya, Şilo'dan bahseden ve Musa'nın tunç yılanına atıfta bulunan tek peygamber olmasının yanı sıra, Şilo'nun tarihindeki en önemli figüre, kâhin, peygamber ve hâkim olan Samuel'e de göndermede bulunan tek peygamberdir. Yeremya, Musa'nın yanı sıra Samuel'in de adını anar ve onlardan halkın tarihinin iki önemli kişisi olarak söz eder.[21]

Peygamber Yeremya'yı TESNİYE ve TESNİYE etrafında dönen olaylarla bağlantılandıran bir şey daha vardır ve belki de bu en güçlü kanıttır. Gerek geleneksel gerekse de eleştirel bir bakış açısıyla okuyan pek çok okuyucunun da gözlemlediği gibi YEREMYA kitabı birçok yö-

---

19 YEREMYA 8:17-22.

20 II. KRALLAR 24:8.

21 YEREMYA 15:1.

nüyle TESNIYE'yle aynı dil ve bakışı taşır biçimde yazılmıştır. YEREMYA'nın bazı bölümleri TESNIYE'ye o kadar benzemektedir ki, bu iki kitabın aynı kişiye ait olmadığına inanmak hayli zordur. Örneğin,

Eğer Yahve'nin sözünü iyice dinlerseniz... [TESNIYE 28:1]

"Eğer beni iyice dinlerseniz" diyor Yahve... [YEREMYA 17:24]



Yüreğinizin gulfesini sünnet edin (Yüreklerinizi Yahve'ye adayın)... [TESNIYE 10:16]

Yahve için sünnet olun ve ... yüreğinizin gulfesini atın (kendinizi Yahve'ye adayın)... [YEREMYA 4:4]



... gök cisimlerine... [TESNIYE 4:19; 17:3]

... gök cisimlerine... [YEREMYA 8:2; 19:13]



... sizi alıp demir eritme ocağından, Mısır'dan çıkardı ... [TESNIYE 4:20]

Mısır'dan, demir eritme ocağından çıkardığım gün ... [YEREMYA 11:4]



Bütün yüreğinizle ve bütün canınızla... [TESNIYE 4:29; 10:12; 11:13; 13:3]

... bütün yüreğimle ve bütün canımla... [YEREMYA 32:41]

Bu kanıtlar derlemesinden hareketle Halpern, TESNIYE'nin yasa düsturunun, Şilo'nun Levili kâhinlerinden geldiği sonucuna ulaştı. Kanıtlar aynı zamanda bu grubun, YEREMYA kitabıyla –ya da en azından bir

bölümüyle– olduğu kadar, *Kitabı Mukaddes*'in yedi kitabını kapsayan Tesniyeci tarihin bütünüyle de ilişkili olduğunu gösteriyordu.

E ve D

Halpern'in D, benim de E hakkındaki araştırmalarım birbirini tamamlıyor. İkimiz de *Kitabı Mukaddes*'in kaynaklarından birini aynı grupla, yani Şilolu kâhinlerle ilişkilendirdik. Gerçekten de bu iki kaynak, E ve D, pek çok ortak noktaya sahiptir.

Her iki kaynak da, Musa ve halkın çölde gittikleri dağdan (bunu Sina olarak anan J ve P'nin aksine) Horev[22] olarak söz ediyor.

Her iki kaynak da şu can alıcı ifadeyi kullanıyor: "Yahve'nin adını yerleştirdiği yer" (ya da "adını anımsattığı yer" ya da "adını barındırdığı yer").[23] (Bu ifade, J ya da P'de bulunmaz.)

Her iki kaynak da Musa'yı iyi, hatta iyinin de ötesinde bir insan olarak değerlendirir. Musa tarihin dönüm noktasında bulunmaktadır ve tarih için yaşamsal bir öneme sahiptir. Onun kişiliği hakkındaki bilgiler dikkatli ve kapsamlı bir şekilde verilir. (J ya da P'de bununla karşılaştırılabilecek bir şey yoktur.)

Her iki kaynak da peygamberlerin rolüne büyük önem verir – E ve D hikâyelerinin kahramanlarının Musa, Samuel, Ahiya ve daha sonra da Yeremya gibi kişiler olduğu düşünülürse bu anlaşılabilir bir durumdur. ("Peygamber" sözcüğü, P'de yalnızca bir kez kullanılır; J'de ise hiç kullanılmaz.)

---

[22] E: Çıkış 3:1; 17:6; 33:6. D: Tesniye 1:6, 19; 4:10, 15; 5:2; 9:8; 18:16; 28:69.

[23] E: Çıkış 20:24. D: Tesniye 12:5, 11, 21; 14:23, 24; 16:2, 6, 11; 26:2.

Her iki kaynak da Levililer'i destekler ve savunur. (J'de, Levililer, Levi'nin Şekem halkına yaptığı katliamın cezası olarak diğer kabilelerin arasına dağıtılmışlardı; P'de ise Levililer, Harun neslinden gelen kâhin ailesinden ayrı ve daha aşağı bir seviyedeydiler.)

Her iki kaynak da, altın buzağı ve cüzamlı Miryam olaylarındaki rolünü vurgulayarak Harun'u kötü bir kişi olarak gösterir. (Bu olaylar J ya da P'de anlatılmaz.)

Şilolu Kâhinler

D'deki dinsel kurallar ve hikâyeler, işte bu nedenle, en az J ve E kadar *Kitabı Mukaddes*'in oluşturulduğu dünyadaki yaşama bağlıdır. Bu kural ve hikâyeler, birkaç nesildir hayal kırıklığı yaşayan eski ve seçkin bir kâhin ailesinin inançlarını ve ümitlerini yansıtır. Bu metinlerin sonraki parçalarında (Dtr^1) mutlu bir günden bahsedilir; bu mutlu günde, söz konusu ailenin bazı üyeleri, Kral Yoşiya sayesinde yetkiyle donatılıp, saygı gördükleri konumlarına geri dönerler.

Burada şu soru akla gelebilir: Şilolu kâhinler, iktidardan uzak ve herhangi bir büyük dinsel merkeze sahip olmadan geçirdikleri üç yüz yıl boyunca kimliklerini koruyabilmiş midir? Yanıt: evet. Böyle bir şey, tarihin değişik zamanlarında, dünyanın pek çok bölgesinde çeşitli ailelerin, özellikle de siyasal olarak etkin olanların başına gelmiştir. Doğrusu Levililer ya da diğer kâhin grupları ondokuz yüzyıldır yönetimle uzaktan yakından ilgili olmasa da, günümüzde hâlâ kendi soylarını onlara dayandıran aileler vardır. Dolayısıyla İsrail ve Yahuda'nın kâhin ailelerinin soylarına daha da düşkün olması şaşırtıcı değildir, zira kâhinlik başlı başına kalıtsal bir görevdi. Üstelik Şilolu

kâhinler muhtemelen Musa'nın neslinden geliyordu –yani Musa'nın torunlarıydılar– ve böyle ünlü ve asil bir ataya sahip olan bir ailenin, edindiği bu büyük mirasın bilincinde olması çok daha olasıdır.

Ayrıca tüm bu yüzyıllar boyunca görev yapan Şilolu kâhinlerin başlarına gelenler de kaynakların niteliklerini açıklayabilir. Örneğin Ahit Sandığı'na E'de ya da Tesniyeci yasa düsturunda hiç değinilmez; her iki kaynak da Şilolu kâhinlerin, Ahit Sandığı'nı kullanma hakkına sahip olmadığı bir dönemde yazılmıştı. Ancak Ahit Sandığı TESNİYE'nin bazı bölümlerinde anılır; bu bölümler, Şilolu kâhinler Ahit Sandığını kullanma hakkını *elde ettikleri* zaman, yani Yoşiya'nın hükümdarlığı döneminde (Dtr[1]) yazılmıştı.

Şilolu kâhinler, açıkça, süregelen bir edebi geleneğe sahip olan bir gruptu. Onlar, yüzyıllar boyunca çok çeşitli metinler –kanunlar, hikâyeler, tarihsel anlatılar ve şiirler– yazıp bunları korudular. Kâtiplerle ilişki içindeydiler. Muhafaza edilen metinlerden oluşan arşivlerden yararlanma yetkileri vardı. Belki de onlar da yetkisi elinden alınmış başka bir kâhin grubunun yüzyıllar sonra Kumran'da yaptığı gibi kendileri için böylesi bir arşiv oluşturmuşlardır. Ölü Deniz Yazmaları olarak bilinen Kumran arşivi, Kumran kâhin grubuna ait yasalar, hikâyeler ve şiirler toplamıydı ve bu arşivde de, Kumran grubu Kudüs'te tekrar yetki sahibi konuma geldiğinde uygulanacak bir yasalar düsturu, yani Mabet Yazması bulunuyordu. Mabet Yazması'nı arkeolog Yigael Yadin buldu ve 1977 yılında yayımladı.

Tesniyeci Tarihin Yaratılması

Tesniyeci tarihçi, Kral Yoşiya döneminde, ulaşabildiği metinlerden yararlanarak kendi tarihini oluşturdu. Bu tarihin başlangıcı TESNİYE kitabı, sonu ise Yoşiya'nın hikâyesiydi.[24] Metinleri bir araya geti-rirken izlediği yol, bu kadim dünyada meydana gelen olayların etkisi-nin *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinin yazılma biçimini nasıl belirlediğini göstermektedir.

Yazar, halkının ülkeye ulaşmasıyla ilgili hikâyeleri –Yeşu, Eriha ve fetih hikâyelerini– anlatan metinleri aldı ve hikâyesine ışık tutması için bu metinlerin başlangıcına ve sonuna birkaç cümle ekledi. Böylece YEŞU kitabı oluştu.

Halkının ülkedeki ilk yıllarına dair hikâyeleri –Debora, Gidyon ve Şimşon hikâyelerini– anlatan metin dizisi için de aynı şeyi yaptı. Bu da HÂKİMLER kitabını oluşturdu.

Daha sonra Şilo'daki Samuel'e dair hikâyeleri –ilk krallar Saul ve Davut'un hikâyelerini– ekledi. Böylece I. SAMUEL kitabı oluştu.

Daha sonra eserine *Davut'un Saray Tarihi*'ni ekledi. Bu da II. SAMUEL kitabını oluşturdu.

Buna ek olarak yazar, Davut'tan sonra gelen kralların hikâyelerini anlatan çeşitli metinleri ele aldı ve bu eserlerden yararlanarak kendi döneminin kralı olan Yoşiya'ya kadar gelen ve devamlılığı olan bir tarih anlatısı yazdı. Böylece I. KRALLAR ve II. KRALLAR kitapları ortaya çıkmış oldu.

Yazarın eseri hakkındaki bu tabloyu, onun, yararlandığı arşiv me-

---

24 TESNİYE 1-3; 4:1-24, 32-49; 5-7; 8:1-18; 9-11; 26:16-19; 27; 28:1-35, 38-62, 69; 29:1-20, 28; 30:11-14; 31:1-13, 24-27; 32:45-47; 34:10-12; II. KRALLAR 22:1-23:25.

tinlerine eklediği satırları bularak elde ettim. Bu eklemeleri bulmacanın içinde tespit etmek, ancak anlatım tarzı, dilbilgisi, sözdizim, konu ve edebi yapı bakımından yapılacak dikkatli araştırmalar sayesinde mümkündür. Ben burada yalnızca, sonradan eklendiklerine ilişkin görece daha yüksek bir kesinlik olan satırları anacağım. Genel bir kural olarak iki veya daha fazla ipucu bulmadıkça bir satırı "ekleme" olarak adlandırmayız. Bu satırları okumak ve yazarın, yalnızca birkaç kısa –ancak dikkatli bir şekilde ifade edilmiş ve akıllıca yerleştirilmiş– eklemeyle altı yüz yıllık bir tarihe nasıl şekil ve yön verdiğini görmek etkileyicidir.

YEŞU kitabındaki eklemeler, Musa'nın yerini alan Yeşu'ya Tanrı'nın söylediği ilk sözlerdir. Bu sözler, Yeşu'nun Eval Dağı'nda yönettiği ulusal ahit merasimi üzerine bir bölümde ve Yeşu'nun ölmeden önce Şilo'da halkına yaptığı konuşmalarda geçmektedir.[25] Eklenen bütün cümleler, Musa'nın *tora*'sına [yasa] işaret etmektedir. Yeşu'nun bunun her bir sözcüğünü halka okuduğunu ve taşa kazıdığını gösterir. İsrail halkının vaat edilmiş ülkedeki kaderinin, bu yasalara uyup uymamalarına bağlı olduğu hakkında onları uyarır.

HÂKİMLER kitabının başlangıcında yer alan eklemeler İsrail halkı sık sık Yahve'den yüz çevirdi, başka tanrılara yöneldi, dolayısıyla Yahve de başka halkların onları yenmelerine izin verdi, bunun üzerine halk sadakatsizliğinden dolayı pişman olup merhamet diledi, Yahve de onları affedip kendilerini kurtaracak bir hâkim gönderdi der. Sadakatsizlik-yenilgi-pişmanlık-bağışlanma – bu şablon HÂKİMLER kitabında daha sonra anlatılacak olan bütün hikâyelerin *ana teması* olacaktır.

---

[25] YEŞU 1:7-9; 8:30-35; 21:41-43; 22:5; 23:1-16.

Tesniyeci tarihçi, HÂKİMLER kitabında sonraki bölümlere de, bu şablon tarih boyunca etkin olduğunu gösteren başka kısa notlar ekledi. Diğer bir deyişle yazar, halkın çektiği sıkıntıların sadakatsizliklerinin sonucu olduğuna dikkat çekiyordu.[26]

Böylece Tesniyeci tarihçi, TESNİYE, YEŞU ve HÂKİMLER kitaplarına yaptığı çok küçük eklemelerle şu konuları açıklığa kavuşturmuş oldu: (1) Tanrı insanlara emirler verdi. (2) İnsanlar, kendi kaderlerinin bu emirlere sadık olmalarına bağlı olduğu konusunda uyarıldılar. (3) Tarihlerinin geri kalan kısmı, halkın bu uyarılara ihtimam gösterdiklerinde ne kadar başarılı olduklarının ya da aksi durumda başlarına gelen felaketlerin kaydı niteliğindedir.

Tesniyecinin I. SAMUEL kitabına yaptığı eklemeler az, ama önemliydi. YEŞU kitabında olduğu gibi, yazar burada da cümlelerini tarihin önemli anlarında yapılan konuşmaların içine yerleştirdi: Ahit Sandığı'nın yerleştirilmesinden sonra Samuel'in yaptığı konuşma Yahve'nin Samuel'e insanlar için bir kral seçmesiyle ilgili verdiği emirler, monarşinin ilan edildiği gün Samuel'in insanlara yaptığı konuşma. Bütün bu eklemeler, halkın yalnızca Yahve'ye bağlı olmaları konusunu vurguluyordu.[27]

II. SAMUEL kitabında yazarın yaptığı tek ekleme, Davut'la yapılan ahitte Davut ve kendisinden sonra gelecek olan neslinin, *ebediyen* ve *kayıtsız şartsız* tahta sahip olacağına ilişkin verilen sözdü.[28]

KRALLAR kitaplarında yazarın görevi daha da zordu. Yalnızca devam etmekte olan başka bir metne arada sırada satırlar eklemiyordu. Daha

---

26 HÂKİMLER 2:11-23; 3:1-11; 10:6-7, 10-16.

27 I. SAMUEL 7:3-4; 8:8; 12:20-21, 24-25.

28 II. SAMUEL 7:1B, 13-16.

çok, arşivinde bulunan bir dizi farklı metinden yararlanarak tarihinin bu bölümünü biçimlendirmek zorundaydı. Görünüşe göre (o dönemde) İsrail ve Yahuda krallıklarının tek bir tarihi yoktu. Yalnızca bir krallık veya diğeri hakkında yazılmış tarihler vardı. Tesniyeci bir yanına İsrail krallarına ilişkin tarihi, diğer yanına da Yahuda krallarına ilişkin tarihi aldı, bunları bölümlere ayırdı ve sonra da iç içe geçirerek bir araya getirdi.

Örneğin yazar, Yahuda kralı Asa hakkında bir hikâye anlatır. Bu hikâyenin sonunda ise İsrail Krallığı'nı anlatmaya başlar ve "Yahuda kralı Asa'nın krallığının otuzsekizinci yılında Omri oğlu Ahav İsrail Kralı oldu"[29] der. Yazar bundan sonra İsrail kralı Ahav'ın hikâyesini anlatır. Ahav'ın hikâyesinin sonunda da Yahuda'ya döner ve "İsrail kralı Ahav'ın krallığının kırkıncı yılında Asa oğlu Yehoşafat Yahuda Kralı oldu"[30] der. Ve bu böylece sürüp gider.

Yazar hikâyeleri, her birine "O, Yahve'nin gözünde kötü olanı yaptı" veya "O, Yahve'nin gözünde iyi olanı yaptı" biçimindeki kalıp ifadeyi ekleyerek birleştirdi. Yazar, her bir kral hakkında, yalnızca kendi hikâyesiyle ilgili olduğunu düşündüğü bilgiler veriyordu. Daha fazla bilgi isteyen okurlarını ise şöyle diyerek kendi kaynaklarına yönlendiriyordu: "Ahav'ın öteki işleri ve bütün yaptıkları ... *İsrail Kralları Vakayinamesi*'nde yazılı değil midir?"[31]

İşte bu nedenle yazar yalnızca tarihsel olayları kaydeden bir kişi değildir. O, halkının tarihini, mesajı ve amacı olan bir tarih, yazdı.

---

29 I. Krallar 16:29.

30 I. Krallar 22:41.

31 I. Krallar 22:39. "*İsrail Kralları Vakayinamesi*," *Kitabı Mukaddes*'teki "Tarihler kitabı"yla aynı şey değildir.

Bu kitaplara yaptığı birkaç eklemeyle mesajını daha açık hale getirdi. Davut'la yapılan ahde bir dizi yeni gönderme ekledi, ki bunların bir kısmını bu bölümün başında örneklemiştim. Davut ailesinin, hatalı davransa bile, daima hükümdarlığı "elinde bulunduracağını" belirten bu ahde yazarın eklediği cümleler, sözü edilen kayıtsız şartsız ve ebediyen sürecek vaadi bir kez daha vurgulamaktaydı. Bu, Tesniyecinin üzerinde durup geliştirdiği bir noktaydı. Böylece yazar Yahuda krallarını hataları nedeniyle eleştirebilmiş ve bunlara rağmen kraliyet ailesinin nasıl olup da yüz yıllardır tahtta kaldığını açıklayabilmiştir.

Ahit

Davut'la yapılan ahde yapılan bu eklemeler modern araştırmacıların kafalarını karıştırmıştır. Bazen bu eklemeler, Davut ailesinden gelen kralların, günah işleseler bile ebediyen hükümdar olacaklarını tekrar tekrar dile getiriyordu; ancak bazen de bunun tam tersini, yani kralın yalnızca günah işlemediği taktirde hükümdar olabileceğini söylüyor gibi görünüyordu.

Örneğin II. Samuel 7'deki ahit vaadi açıkça, yanlış bir iş yapsa bile kralın tahtta kalacağını söylemektedir:

> Kötülük yapınca onu halkın değneğiyle ve insanların vuruşlarıyla yola getireceğim; ama ... sadakatim ondan çevrilmeyecek. Soyun ve krallığın ebediyen önümde duracak. Tahtın ebediyen sürecek.

Buna karşın I. Kralıar 8:25'teki ahit vaadi, kralın tahtta kalmasının davranışlarına bağlı olduğunu söyler.

> Senin soyundan İsrail tahtında oturacakların ardı arkası kesilmeyecek; *yeter ki* çocukların önümde senin gibi dikkatle yürüsünler.

Tesniyeci çok açık bir şekilde çelişen bu satırları nasıl metnine alabildi? Ahit bir şarta bağlı mıydı, yoksa şartsızca geçerli miydi?

Davut'la yapılan ahdin anlatıldığı bütün bölümleri incelersek ahdin *şarta bağlı* olduğunu söyleyen bölümlerin tamamının, *İsrail'in tahtını* elinde bulunduran krallardan söz ettiğini görürüz. Ahdin *kayıtsız şartsız* geçerli olduğunu söyleyen bütün bölümler ise, *tahtı* elinde bulunduran krallardan bahsetmektedir. Anlatımdaki bu küçük farklılık, yazar açısından o kadar da önemsiz değildi. Yazar, Davut ailesinin, önce birleşik İsrail Krallığı'nın tamamını yönetmeye başladığına dair tarihsel gerçeği göz önüne almak zorundaydı; ancak bu aile, kendi kabilesi olan Yahuda dışında bütün topraklarını kaybetmişti. İşte bu nedenle yazar, Davut'a verilen ahit vaadini kısmen şartlara bağlı, kısmen de kayıtsız şartsız olarak tasvir etti. Kudüs'te bulunan Yahuda tahtına ilişkin vaat kayıtsız şartsızdı. Taht ebediyen Davut'un torunlarına ait olacaktı. Bütün İsrail'e hükmetmek ise ancak be ancak krallar ona layık olurlarsa mümkündü. Tahta layık olamadılar ve bu nedenle de onu kaybettiler.

Tesniyeci yazar bu noktada kısa ve esrarengiz bir cümle ekledi. Şilolu peygamber Ahiya'nın, İsrail tahtını Davut neslinden alıp Yarovam'a verdiğini anlatırken, Ahiya'nın şöyle söylediğini yazdı:

> İsrail'i sana vereceğim. Süleyman'ın günahından ötürü Davut soyunun gururunu kıracağım, *ancak sonsuza dek değil.*[32]

Öyle anlaşılıyor ki Ahiya, Davut neslinden gelen kralların İsrail'i kaybetmelerinin sonsuza kadar sürecek bir gelişme olmadığını söylüyordu. Gerçekten de Kral *Yoşiya*, İsrail'in kuzey topraklarını geri al-

---

[32] I. KRALLAR 11:38-39.

mayı denemişti. Böylece bir kez daha *Kitabı Mukaddes*'in yazıldığı dünyadaki olaylar, *Kitabı Mukaddes* yazarının hikâyeyi anlatış biçimini etkilemiş oluyordu. Ülkedeki siyasal gelişmeler, yazarın, Tanrı ile O'nun tayin ettiği kral, yani O'nun mesihi –ki bu düşünce Yahudilik ve Hıristiyanlığın temel unsurlarından biri olmuştur– arasındaki ahdi kurgulayışını etkiledi. Tesniyeci tarihi bir araya getiren kişi, J'yi, E'yi ve TESNİYE'nin yasa düsturunu yazan kişi gibi, ayrılmaz bir biçimde çevresindeki dünyanın meselelerine, sevinç ve felaketlere bağlıydı. Bu meseleler ve olaylar, yazarın Tanrı'yı ve tarihi tasvir edişini etkilemişti.

Burada yazar, Tanrı ile Kral Davut arasında bir ahit varmış gibi gösterdiği ve bunun şartlarını da tarihte daha sonra gerçekleşen olaylar uyarınca kurguladığı için "*hile-i şer'iyye*" yapmakla suçlanabilir. Ben olayı bu şekilde değerlendirmiyorum. Çünkü Tesniyeci yazar Davut'la yapılan ahit geleneğini kendisi uydurmadı. O, yalnızca bu konuda yazdı. Söz konusu *gelenek* yazardan daha eskidir. Davut'la yapılan ahde ilişkin geleneğin nüvelerine, Tesniyeci daha bir şeyler yazmak için tüy kalemini kaldırmadan önce oluşturulmuş olan MEZMURLAR'da rastlanmaktadır.[33] Ayrıca Tesniyeci'nin, MÖ 622 yılında bir Davut ahdi uydurarak ortaya çıktığını ve kimse bunun hakkında bir şey bilmeden bu ahdin dörtyüz yıldır ortalarda olduğunu iddia ettiğini düşünmek zordur. Ona kim inanırdı ki? Elbette tarihin yazılış süreci bundan çok daha karmaşıktı. Tesniyeci hem olaylar hem de gelenek tarafından yönlendirilmişti. Yazarın görevi hem tarihi kayda geçirmek, hem de geleneğin ışığında tarihi yorumlamaktı.

---

[33] MEZMURLAR 89:21-38; 132:11-18. Görünüşe göre II. SAMUEL 7'nin ahdi anlatış tarzı, MEZMURLAR 89'a dayanmaktadır.

Tarihe Şekil Vermek

Tesniyeci tarihçi KRALLAR kitaplarında, Davut ahdinin yanı sıra başka meselelere de değindi. Bir dizi önemli anda yazar, Kudüs'ü ve Kudüs Mabedi'ni, "Yahve'nin, adını barındırdığı yer" şeklinde tanımladı – bu onun TESNİYE'nin yasa düsturunun dilini kullandığı anlamına gelir. Yasa düsturunda "Yahve'nin, adını barındırdığı yer" ifadesi, bütün kurbanların kesilmesinin emredildiği merkezi bir yere işaret ediyordu. Tesniyeci tarihçi, Kudüs'teki Mabet'in, söz konusu merkezi yer haline geldiğini açıklıyordu. Yazar ayrıca *tora*'ya da pek çok gön-derme yaptı.

Böylece halkının tarihini şu temalar etrafında şekillendirdi: (1) Yahve'ye sadakat, (2) Davut'la yapılan ahit, (3) Dinin Kudüs'teki Mabet'te merkezileştirilmesi, (4) *tora*. Ve daha sonra yazar, tarihteki büyük olayları bu etkenlerin ışığında yorumladı. Krallık niçin bölündü? Çünkü Süleyman, Yahve'yi ve O'nun *tora*'sını terketti. Davut'un torunları niçin Kudüs ve Yahuda'yı kaybetmediler? Çünkü Tanrı, Davut'la yaptığı ahitte kayıtsız şartsız bir vaatte bulunmuştu. Niçin kuzeydeki İsrail Krallığı yıkıldı? Çünkü halkı ve kralları *tora*'dan yüz çevirdi. Niçin gelecekten ümitli olmak gerekiyordu? Çünkü *tora*, Yoşiya döneminde yeniden bulundu ve artık daha önce hiç olmadığı kadar etkin bir şekilde uygulanabilirdi. Tesniyecinin bütün temaları – sadakat, *tora*, merkezileşme, Davut'la yapılan ahit– Yoşiya'da karşılığını buluyordu.

Ve bütün bunlara rağmen Yoşiya bir Mısırlı'nın okuna hedef olarak öldü.

YEDİNCİ BÖLÜM

SÜRGÜNDE BİR KÂHİN



Yoşiya, Tesniyeci tarihin zirvedeki kahramanı, ölmüştü.

Yirmiiki yıl sonra Tesniyeci tarih artık ironik, hatta saçma olarak görünüyordu. Kildaniler, Yahuda'yı yıkmış ve sürgün etmişti. "Ebediyen" sürecek krallık sona ermişti. "Asla tahttan inmeyeceği" söylenen ailenin tahtla bağı kesilmişti. "Yahve'nin, adını barındırdığı" yer yakılıp yıkılmıştı. Ve "bugün(e dek)" var olduğu söylenen şeyler, artık yoktu. Yoşiya'yla zirveye ulaşan bu olumlu ve umut vaat eden tarih kitabına ne olacaktı? *Birisi* bu tarihin ikinci edisyonunu yapmaya karar verdi.

Bu durumla karşılaştırılabilecek modern bir örnek verebiliriz: varsayalım ki Amerikan Başkanı John Kennedy'e hayran olan bir kişi, George Washington'dan Kennedy'e kadar Birleşik Devletler'in tarihini anlatan bir hikâye yazdı ve bu eserinde, geçmişte olan şeylerin sonu ile yeni ve ümit verici şeylerin başlangıcı olarak Kennedy'nin başkanlığını zirveye çıkardı. Ancak başkanın erken ölümü, bu tarihi, ironik ve geçerliliğini yitirmiş, hatta okunması insana acı veren bir şey haline getirdi. Böyle bir durumda, bu tarihin sonuna yalnızca daha sonra gelen başkanları kısaca anlatan bir veya iki bölüm eklemek yeterli olmayacaktı. Aksine birisi eserin tamamını elden geçirmeli ve kritik noktalarda bazı değişiklikler yapmalıydı; böylece eser bu kadar kesin bir şekilde Kennedy'yi işaret etmeyecekti. Değişiklikler okuyucuyu yeni sona hazırlayacak ve sonraki olayları anlaşılır kılan bir bağlam yaratacaktı.

Kitabı Mukaddes'teki tarih anlatısının ikinci edisyonunu şekillendiren kişinin görevi bunun aynıydı. Yalnızca, son dört kralın hükümdarlıklarına ilişkin bir özet ekleyemezdi. Bu kişi, daha önce anlatılan rüyanın neden gerçekleşmediğini açıklamak zorundaydı.

Tarihi Yeniden Şekillendirmek

Metindeki ipuçları yazarın bunu nasıl yaptığını açıklıyor. Bu ipuçları, benim ve diğer araştırmacıların söz konusu tarihin ilk edisyonunu (Dtr^1) yazan kişiyi bulmak için kullandığımız ipuçlarıyla benzer türdedir: dilbilgisel farklılıklar (örneğin metin tekil bir şeyden bahsederken aniden çoğula kayar); özel terminoloji (başka bir bakış açısıyla eklendiğinden şüphe edilen bölümlere özgü olan terim ve deyimler); temalar (yıkılış ve sürgün); sözdizimi ve edebi yapı.

Yoşiya dönemindeki yazarla kıyaslandığında, yıkılış-sonrası yazarı hakkındaki ipuçlarının izini sürmek daha zordur; çünkü yıkılış-sonrası yazarı, önceki edisyonun dilini ve üslubunu mükemmel bir şekilde taklit etmiştir (ileride yazarın bunu nasıl başardığını ele alacağım). Ayrıca yazar yalnızca Yoşiya döneminde yazılan kitabın çeşitli yerlerine tek tük paragraflar eklememiştir. Tamamen yeni bir versiyon yazmaktadır. Dolayısıyla J ve E'de olanlar gibi açık tekrarlanmalar ya da çelişkiler görülmemektedir.

Bir satırı Dtr^2 eklemesi olarak tespit etmek için dilbilgisi, tema ve terminoloji gibi hepsi aynı yönü gösteren içiçe geçmiş kanıt dizileri tespit etmek gerekir. Bir bölümün yalnızca sürgünle ilgili bir kehanette bulunması, bunun, sürgündeki yazarın kendi güncel durumunu açıklamak için eklediği bir unsur olduğu sonucunu çıkarmamızı

sağlamaz. Aksine sürgün eski Yakındoğu'da iyi bilinen ve korkulan bir gerçekti ve neredeyse her dönemde bir tehdit unsuru olması mümkündü. Ancak sürgünle ilgili kehânette bulunan bölüm, içinde bulunduğu bağlamdan farklılık gösteriyorsa, bu bölümün dilbilgisinde bir değişiklik varsa ve yalnızca diğer şüpheli bölümlerde de olan ifadeler kullanıyorsa, o zaman bir araya gelen bu kanıtlar güçlü demektir.[1]

Dtr[2] eklemelerini bu yolla tespit ettikten ve dikkat edilmesi gereken noktaları göz önünde bulundurduktan sonra, sürgündeki yazarın tarihe nasıl yeniden şekil verdiğini gösteren aşağıdaki tabloyu ortaya çıkarmış oldum.

Sürgün

Yazar ilk olarak, başlı başına ayrı bir olgu olan sürgün düşüncesini geliştirdi. O yalnızca eserinin sonuna, Kildaniler'in Yahuda'yı ele geçirdiklerini ve halkı sürgüne gönderdiklerini belirten bir ifade eklemek istemiyordu – ki bu beklenmedik ve metinle çelişen bir son olurdu. Bunun yerine yazar, tarihinin değişik yerlerine sürgün olasılığına ilişkin ifadeler ekledi; böylece işgal ve sürgün, artık tarihin temel bir parçası, yüzyıllar boyunca İsrail ve Yahuda'nın tepesinde asılı duran korkunç bir kılıç haline geldi:

---

[1] Sürgündeki yazarın yaptığı eklemeler, kitabımızın sonunda kaynaklar şemasında gösterilmiştir. Dilbilgisi, sözdizim, yapı ve diğer kanıtlarla ilgili daha ayrıntılı bilgi almak isteyenler şu makaleme bakabilirler: "From Egypt to Egypt: Dtr[1] and Dtr,[2]" *Traditions in Transformation: Turning-Points in Biblical Faith,* ed. J. Levenson & B. Halpern.

(Gideceğiniz) ülkeden çabucak helak olup gideceksiniz... [TESNİYE 4:26; YEŞU 23:16]

Yahve sizi başka halkların arasına dağıtacak... [TESNİYE 4:27]

Yahve sizi ve ... kralınızı, sizin de ... bilmediği bir ulusa sürecek [TESNİYE 28:36]

(Gideceğiniz) ülkeden sökülüp atılacaksınız... [TESNİYE 28:63]

Yahve sizi, dünyanın bir ucundan öbür ucuna kadar olan bütün halkların arasına dağıtacak... [TESNİYE 28:64]

(Gideceğiniz) ülkede uzun yaşamayacaksınız... [TESNİYE 30:18]

İsrail'i kendilerine verdiğim toprağın üzerinden söküp atacağım... [I. KRALLAR 9:7].

Bu yazar yalnızca tarihte gerçekleşen olayları listelemekle yetinmedi ve *yorumlayıcı* bir tarih yazdı. Onun yazdığı tarihte sürgün yalnızca bir döneme özgü bir olay değildi, başlı başına bir temaydı.

Diğer Tanrılar

Daha sonra yazar sürgünün nedenini ortaya çıkarttı. Bu felaket niçin gerçekleşmişti? Yanıt: halk başka tanrılara taptı. Bu noktada yazarın yapabileceği tek şey Dtr¹'de daha önce yazılan olayları vurgulamaktı. Yalnızca Yahve'ye ibadet etmek, Dtr¹'deki On Emir'in ilkiydi (tıpkı hem E'nin hem de J'nin On Emir'inde olduğu gibi[2]) ve TESNİYE'den II. KRALLAR'a kadar bütün kitaplarda tekrar tekrar anılıyordu.

[2] E: ÇIKIŞ 20:3; J: ÇIKIŞ 34:14.

Sürgün yazarı dinden dönmeyi yasaklayan emirle ilgili on gönderme daha ekledi ve bunların her birinde sürgünü anımsattı.[3]

Yazar bu eklemeleri hikâyedeki önemli noktalara yerleştirdi: Tanrı'nın Musa'ya söylediği son sözlere, vaat edilmiş ülkeye yerleştikten sonra Yeşu'nun halkına yaptığı konuşmanın içine, Mabet'i inşa ettikten sonra Tanrı'nın Süleyman'a söylediği sözlere ve Kuzey Krallığı'nın yıkılmasını anlatan bölüme.

Bu göndermeler arasında en etkili olanı Musa'nın ölümünden önce Tanrı'nın ona söylediği son sözlerde bu olguya işaret etmesidir. Bu, Musa'nın duyduğu son kehânettir:

> Sen atalarının yanında yatarken, bu halk yükselecek ve gelmekte oldukları ülkenin ilahlarının ardı sıra fuhş edecekler [onlara tapınıp kirlenecekler]. Beni terkedecek ve kendileriyle yaptığım ahdi bozacaklar.
>
> O gün onlara öfkelenecek, onları terk edeceğim ve yüzümü onlardan gizleyeceğim. Başkalarına yem olacaklar, birçok kötülük ve felaket onları bulacak.
>
> Ve o gün, "Tanrımız bizimle olmadığı için bu kötülükler bizi buluyor değil mi?" diyecekler.
>
> Lakin o gün yüzümü gizleyeceğim; yaptıkları bütün hatalar, başka ilahlara dönmeleri nedeniyle.[4]

Böylece sahne hazırlanmış oldu. Tanrı, halka başka tanrılara ibadet etmemelerini emretmişti; emre itaatsizliğin cezası da yıkılış, sürgün ve Yahve'nin onları terk etmesi –"yüzünü gizlemesi"– oldu.

---

[3] Tesniye 4:25; 8:19-20; 29:25; 30:17; 31:16-18; Yeşu 23:16; I. Krallar 9:6-9; II. Krallar 17:35-39.

[4] Tesniye 31:16-18.

Manaşşe

Sonra sürgündeki yazar, krallığın yıkılışıyla ilgili hikâyede halihazırda verilen olası bir açıklama bulabilmek için tekrar tarihe yöneldi – yazarın burada aradığı Yoşiya'dan önce gerçekleşmiş bir olay, Yoşiya'nın reform girişiminin bile etkisiz hale getiremediği kadar korkunç bir günahtı.

Yazar aradığı şeyi, Yoşiya'nın büyükbabası Kral Manaşşe'nin hikâyesinde buldu. Dtr[1] hikâyesine göre Manaşşe, babası Kral Hizkiya'nın yaptığı bütün iyi şeyleri yok etmişti. Manaşşe, yüksek-yerleri yeniden inşa ettirir, Tanrıça Aşera'nın putunu diktirir ve Mabet'in çevresine pagan tanrıları için sunaklar yaptırır. Dtr[1]'deki bu hikâye, Yoşiya hikâyesi için çok güzel bir hazırlık niteliğindeydi, çünkü sonraki iki bölümde Yoşiya bunların hepsini yok ediyor ve her şeyi yoluna koyuyordu. Yoşiya yüksek-yerleri yıkar, Aşera'nın putunu yakar ve pagan sunaklarını paramparça eder. Buna karşın yeni edisyonu, yani Dtr[2]'yi oluşturan kişi, Manaşşe'nin suçlarını ve bu suçların *sonuçlarını* ayrıntılı bir şekilde ele almış ve şu sözleri eklemiştir:

> Manaşşe onları baştan çıkarttı, öyle ki Yahve'nin İsrail-çocuklarının önünde yok ettiği uluslardan daha çok kusur işlediler.
> Ve Yahve, kulları peygamberlerin eliyle şöyle dedi:
> "Yahuda Kralı Manaşşe bu iğrenç şeyleri yaptığı için ... Yahuda'nın putlarıyla günaha sürüklenmesine neden oldu. Öyleyse Kudüs'ün ve Yahuda'nın başına öylesine bir felaket getiriyorum ki, her kim bunu duyarsa kulakları çınlayacak [şaşkına dönecek]... Bir adam tabağı nasıl silip temizler ve yüzüstü çevirirse Kudüs'ü de öyle silip yok edeceğim. Sahipliğimden geriye kalanları reddedeceğim; onları düşmanlarının eline teslim edeceğim ve onlar bütün düşmanları için yağma ve ganimet olacaklar, çün-

kü gözümde kötü olanı yaptılar ve atalarının Mısır'dan çıktığı günden bugüne kadar beni öfkelendiriyorlar.[5]

Manaşşe, krallığın yıkılacağına ilişkin bir kehânete neden olacak kadar kötü bir kişiydi ve halkının da kötü olmasına neden olmuştu.

Manaşşe'nin suçları hakkında bu yorumları ekleyen kişi daha sonra kitabın sonuna yöneldi. Kitap şöyle bitmişti: "ne ondan önce, ne de ondan sonra Yoşiya gibi ... bir kral çıktı;" ancak yazar buraya şu sözcükleri ekledi:

Oysa Manaşşe yaptığı tüm o işlerle Yahve'yi öylesine öfkelendirmişti ki, Yahve Yahuda'ya karşı alevlenen gazabından geri dönmedi.[6]

Böylece Dtr² tarihçisi, Yahuda'nın neden yıkılmak zorunda olduğunu, Yoşiya'nın önemini azaltmaksızın açıkladı: geçmişte işlenen suçların şerri, yaşanan kısa-süreli reformların hayrından daha ağır gelmişti. Sonra, Yahuda'nın son dört kralını anlatan iki kısa *perek* daha ekledi ve bu *perek*'lerde, Dtr¹'in üslubu olan, "Yahve'nin gözünde kötü olanı yaptı" ifadesini kullanmaya devam etti. Reform artık sona ermişti ve ülke yıkıma doğru gidiyordu.

İki Ahit

Ancak hâlâ Davut'la yapılan ahit meselesi vardı. Dtr¹ tarihine göre, bu ahit ebedi ve kayıtsız şartsızdı. Manaşşe veya Davut neslinden gelen herhangi bir kral ne yaparsa yapsın, tahtın ve kraliyet şehrinin ebediyen güvende kalacağına inanılıyordu. Tarihi yeniden yapmakta olan kişi, öyle görünüyor ki, sanki kitapta daha önce yokmuş gibi bu

---

5 II. Krallar 21:8-15.

6 II. Krallar 23:26.

vaadi silip çıkarmak istemiyordu – ki bu tutumu da, onun basitçe bir *hile-i şer'iyye* suçu işlemekte olmadığının bir diğer göstergesidir. Ancak bu durumda, krallığın, Mabet'in ve Kudüs'ün yıkılışını nasıl açıklayacaktı?

Yazar bunu okuyucunun dikkatini başka bir ahde, yani Musa'yla yapılana suretiyle yaptı. Yahve'nin çölde halk'la yaptığı bu ahit, geleneğe göre kesinlikle şarta bağlıydı. Bu ahit, halkın Tanrı'nın emirlerine itaat etmesini talep ediyordu; aksi takdirde çok acı veren sonuçlara katlanılacaktı. Dtr² yazarı TESNİYE'ye yıkılış ve sürgünün de bu sonuçlar arasında olduğunu vurgulayan bir dizi satır ekledi.

Bu, Davut'la yapılan ahdi anlamsız kıldı. Ulusun kaderi nihayetinde krala değil, halka bağlıydı. Davut ailesinin yönetiminin güvence altına alındığı doğruydu; ancak halkın kendi davranışları ülkenin yıkılışına neden olursa Davut ailesi *kimi* yönetecekti?

İşte bu nedenle Davut ahdi, mantıksal olarak, Musa ahdinin arkasına, ikinci sıraya düşmüş oldu. İlk sorun ulusun varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğiydi. Onu kimin yöneteceği sorusu ancak bundan sonra gelebilirdi.

Kral Süleyman hikâyesinde de sürgündeki tarihçiyi benzer bir sorun bekliyordu. Dtr¹ rivayetine göre Tanrı, Mabet'in inşaasını bitirmesinin ardından Süleyman'a görünmüş, Davut ahdinin vaadini tekrar etmiş ve Mabet'in de ebediyen var olacağını eklemişti:

> Adımı *ebediyen* oraya yerleştirmem için inşa ettiğin bu meskeni [tapınağı] mukaddes kıldım ve gözüm ve gönlüm *tüm günler boyunca* orada olacaktır.[7]

---

[7] I. KRALLAR 9:3.

Sürgün tarihçisi boş çıktığı açıkça belli olsa bile –nitekim Mabet harabeler arasında yerle bir durumdaydı– bu ezeli ve ebedi vaadi yok saymaya hazır değildi. Bunun yerine bu ahdi, Musa'yla yapılan şartlı ahdin katmanları içinde bir yere yerleştirdi. Bu amaçla metne Tanrı'nın artık yalnızca Süleyman'la değil, bütün halkla konuştuğu dört cümle ekledi. Tanrı, halkı kendilerine verdiği emirleri yerine getirmeleri konusunda uyarır, aksi taktirde onları sürgüne gönderecek ve Mabet'i de reddedecektir. Tanrı şöyle diyordu:

> Onlara verdiğim ülkenin üzerinden İsrail'i söküp atacağım ve kendi huzurumda adıma mukaddes kıldığım bu meskeni [tapınağı] terkedeceğim.[8]

Bir önceki ve şimdi okuduğunuz alıntı cümlelerdeki farka dikkat ediniz. Her iki alıntı da Mabet'ten, Tanrı'nın adına mukaddes kıldığı yer olarak söz ediliyor. Ancak ikinci alıntıda, yani sürgünde yazılan metinde "ebediyen" sözcüğü bulunmuyor.

Bir kez daha *Kitabı Mukaddes* dünyasında meydana gelen olaylar, *Kitabı Mukaddes*'in geliştirilme biçimini ciddi bir şekilde etkilemektedir – ve *Kitabı Mukaddes*'in nihai şekli de Musevilik ve Hıristiyanlığın karakterini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Ele aldığımız bu olayda, yüzyıllar süren bir hükümdarlığın ardından Davut ailesinin düşüşü, *Kitabı Mukaddes*'te Tanrı ile insanlar arasında Musa'nın aracılık ettiği ahdin öneminin artmasına neden oldu. Bu aşamada Tesniye'nin anlatımında da yer eden ve burada sahiplenilen tarihsel gerçek, halkın güvende olmak için taşıyabileceği umudun hiçbir şekilde Davut'la yapılan ahde dayanamayacağıydı. Varlıklarını sürdürebilmeleri ve refah, bir krala verilen Kudüs'te bir Mabet'e ve kraliyete sahip olacağına da-

---

[8] I. Krallar 9:7.

ir vaade değil, Tanrı'yla kendi yaptıkları ahde sadık kalmalarına bağlıydı. Bu nedenle Davut'la yapılan ahit, yalnızca tahtın ebediyen Davut ailesi için *hazır* olduğuna ilişkin bir vaat haline geldi. O halde, günümüzde kimse böyle bir mevkiyi elinde bulundurmasa da, Davut'un bir torununun, yani bir mesihin gelip, hakkı olan bir biçimde hükümdarlık yapması olasılığı daima mevcuttur. Bu düşüncenin Musevilik ve Hıristiyanlık'taki etkileri elbette çok büyük olmuştur.

Mısır'dan Mısır'a

Sürgündeki Tesniyeci için bundan sonra geriye sonu, yani İsrail halkının kaderini yazmak kalıyordu. Kildaniler'in, son kralları ve binlerce insanı Babil'e sürdüğünü bildirdi. Son olaraksa Babil İmparatoru'nun tayin ettiği valinin, Gedalya'nın suikasta uğradığını ve bütün halkın bundan sonra Mısır'a kaçtığını yazdı.

Bu son olayları aktardıktan sonra herhangi bir yorum, kısa ya da uzun herhangi bir özet, "ve böylece Yahuda başka ilahlara ibadet etmesi sebebiyle ülkesinden sürüldü" gibi herhangi bir cümle eklemedi. Hikâyenin böyle açık bir yorum olmaksızın aniden sona ermesi mümkündü; çünkü sürgündeki tarihçi bir yorum çıkartmak için gerekli yolu özenle çizmiş ve yorumu önceden hazırlamıştı. Çok dikkatli bir şekilde yerleştirilmiş eklemelerinde, okuyucularına, başka tanrılara ibadet etmenin en büyük günah olduğunu, bunun yenilgi ve sürgüne neden olacağını ve kralların, özellikle de Manaşşe'nin, insanları kötü yola sevk ettiğini anlatmıştı. Böylesi bir hazırlık sayesinde, krallığın yaşadığı felaketin kısa ve doğrudan bir biçimde anlatılışı çok güçlü bir etki bırakıyordu. Krallığın sonu öngörülebilirdi – ve öngörüldü de.

Sürgündeki yazarın eklemelerinden biri, özellikle hikâyenin böyle ani bir şekilde sona ermesine zemin hazırlamıştı. TESNİYE metnine bir lanet ekledi. TESNİYE, Dtr' versiyonunda halihazırda zaten korkunç bir lanetler listesi içeriyordu. Ahde bağlı kalınmamasının sonuçlarını içeren bu listeyi okumak günümüzde bile korkutucudur: hastalıklar, delilik, körlük, askeri yenilgiler, ürün ve malların yok olması ve insanların kendi çocuklarını yemesine yol açacak kadar açlığın hüküm sürmesi. Sürgündeki tarihçi genelde metne sürgünle ilgili bazı göndermeler eklerdi ve bu listenin en sonuna da özel bir lanet yerleştirdi. Bir İsrailli'yi korkutmak için söylenebilecek mümkün olan en kötü şey ne olabilir? TESNİYE'nin son laneti şu şekildedir:

> Bir daha görmeyeceksiniz dediğim yoldan Yahve sizi Mısır'a geri gönderecek. Orada köle olarak kendinizi düşmanlarınıza satacaksınız ve kimse almayacak.[9]

Mısır'a dönüş! Orada köle olarak ortaya çıkmış bir halk için en büyük lanet. Sonra sürgün yazarı, II. KRALLAR'ın sonunda, kısaca halkın akıbetini bildirmekle yetindi. Babil imparatoru, Gedalya'yı Yahuda'ya vali olarak tayin etti. Gedalya suikasta uğradı. Kildaniler'in misilleme yapmasından korkarak dehşete kapılan halk kaçtı. Bu hikâyenin son cümlesi şöyledir:

> Ve sonra küçükten büyüğe bütün halk ve ordu komutanları yola koyuldu ve Mısır'a geldi, çünkü Kildaniler'den korkuyorlardı.[10]

Sürgün yazarı, İsrail halkının Mısır'da başlayıp yine Mısır'da sona eren hikâyesi biçiminde tarihin yeni bir edisyonunu ortaya çıkarttı.

---

[9] TESNİYE 28:68.

[10] II. KRALLAR 25:26.

Özgün edisyondan bir sözcük bile çıkarmadan, hikâyeye tamamen yeni bir biçim ve yön verdi.

Yahve'nin Merhameti

O halde hikâye sona ermiş miydi? Şu ana kadar adını vermediğimiz bu yazar, halkın Babil ve Mısır'a sürgün edilmesini, ahdin sona ermesi ve bu halkın varlığının yok olması şeklinde mi görmüştü? Kesinlikle hayır. Yazar bir umut kapısını açık bıraktı. Yazarın metne yaptığı eklemeler, Yahve'nin merhametli, müşfik ve bağışlayan bir Tanrı olduğuna ilişkin hatırlatmayı da içeriyordu. *Kitabı Mukaddes*'in yaratıldığı dünya için bu yeni bir düşünce sayılmazdı. Hem J hem de E, İsrail'in Tanrısının merhametli ve günahlara karşı çok sabırlı olduğunu belirtmişti. Yoşiya zamanında Dtr[1] de aynı Tanrı anlayışına sahipti. Dtr[2]'yi meydana getiren kişi de okuyucularına, eğer Yahve'ye geri döner, pişman olur ve diğer tanrıları bırakırlarsa, o zaman kendi Tanrılarının onları bağışlayacağını vurguluyordu.[11] Böylece tarihini, yalnızca geçmişi anlatacak biçimde değil, gelecek için de bir umut yaratacak biçimde düzenlemiş oldu.

Aynı Kişi

Bu yazar kimdi? Tesniyeci tarihin özgün versiyonunun bir suretini nasıl elde etmişti? Daha önceki edisyonun dilini ve üslubunu bu kadar mükemmel bir şekilde nasıl taklit edebilmişti? Tamamen

---

[11] Tesniye 4:25-31.

yeni bir eser yazmak yerine, neden öncelikle eski bir tarihin yeni bir versiyonunu yazmayı tercih etmişti?

Bütün bu soruların en olası yanıtı, Tesniyeci tarihin her iki versiyonunun da aynı kişinin elinden çıkmış olmasıdır.

Bu yazar Dtr^1'in bir suretine sahipti, çünkü onu kendisi yazmıştı. Tamamen yeni bir eser yazmak yerine, eserini daha önceki edisyonun üzerine inşa etmeyi tercih etmişti, çünkü zaten önceki edisyonu da kendisi yazmıştı ve birkaç cümle dışında özgün eserden hâlâ memnundu (ve bütün bunların ötesinde şimdiye kadar yazdığı yedi kitabı bir kenara bırakıp en başından yeni bir kitap yazmak istemezdi?). Dil ve üslup aynıydı, çünkü onları aynı kişi yazmıştı.

Kitabı Mukaddes üzerine çalışan bilim adamları, genel olarak, Tesniyeci malzemeyi ortaya çıkaranın bir kişiden ziyade bir "okul" olduğunu iddia eder. Belli bir bakış açısına ve bir dizi özel ilgiye sahip bir çevrenin olabileceğini ve *Kitabı Mukaddes*'in çeşitli Tesniyeci bölümlerinin bu gruba mensup değişik kişilerce yazıldığını ileri sürmektedirler. "Tesniyeci okul"un değişik üyelerinin, aynı gruba bağlı oldukları için benzer bir üslup ve dil kullandıkları iddiasını ortaya atmaktadırlar.

Elbette ortak bir düşünce okulunun farklı üyeleri birbirine oldukça benzer bir üslupla yazabilir. (Eski Yunan'daki Pythogarascılar buna örnek olarak gösterilebilir.) Yine de Tesniyeci tarih söz konusu olduğunda, Dtr^1 ile Dtr^2 arasındaki benzerlik derecesi olağandışıdır. Dahası bunu tek bir kişinin yazmış olması pekâlâ mümkün ve mantıklıyken, bilinmeyen başka bir "okul"un varlığını öne sürmek için bizi zorlayan bir sebep de yoktur. Tarihin ilk edisyonu, yani Dtr^1, Yoşiya'nın MÖ 609 yılındaki ölümünden önce yazılmış olmalıdır. İkinci baskı, yani Dtr^2 ise, MÖ 587 yılındaki Kildani yıkımı ve sürgünden

sonra yazılmış olmalıdır. Arada yalnızca yirmiiki yıl vardır. Bir kişinin Yoşiya zamanından sürgüne kadar yaşayıp yazıyor olması kesinlikle olasıdır.

Tesniyecinin Kimliği

Artık bu yazarın adını verme zamanı geldi. Öncelikle biz yukarıda belirtilen tarihler arasında yaşadığı ve bir şeyler yazdığı kesin olan bir kişi biliyoruz: Peygamber Yeremya. Elimizdeki bilgilere göre o, doğru zamanlarda doğru yerlerdeydi. Şilo-Anatot kâhinliğine bağlı bir kâhindi. Yoşiya'nın saltanatı döneminde, yani Dtr^1 ortaya çıkarıldığında, Kudüs'teydi. Yıkılış ve sürgünden sonra, yani Dtr^2 ortaya çıkarılırken de Mısır'daydı. Onun kitabı Tesniyeci tarihin üslubuna, aynı çok kullanılan terim ve ifadelere, aynı benzetmelere, hemen hemen her önemli noktada aynı bakış açısına sahiptir. Yeremya'nın, TESNİYE'deki yasa düsturunu ortaya çıkaran kişinin oğlu olması da kuvvetle muhtemeldir. Yoşiya'yı seviyor, ancak onun tahttaki haleflerini desteklemiyordu.

Ayrıca YEREMYA kitabı *baştan sona, hem* Dtr^1 *hem de* Dtr^2'nin diliyle işlenmiştir. YEREMYA kitabı, Dtr^1 ve Dtr^2 aynı kişi tarafından yazılmamış olsaydı, Dtr^1'in tipik ifadelerinin YEREMYA kitabında görünmesi ve YEREMYA kitabının düzenli bir biçimde Dtr^2'ye has olan ifadelerle örülmesi nasıl mümkün olabilecekti? Bunun, ortak bir terminoloji birikimini kullanan insanların oluşturduğu "Tesniyeci okul"un bir getirisi olduğu sonucuna varmak, Yeremya'yı bu tarihle ilişkilendiren bütün kanıtları inkâr etmek demektir. Ayrıca, tekrar sormak gerekirse, böyle bir edebi okulun varlığını gösteren kanıtlar nerededir? YEREMYA

metninden, peygamber Yeremya'nın yalnızca belli bir kâtiple, Neriya oğlu Baruk'la, bağlantılı olduğunu öğreniriz. Onun, vahiylerini, bunları bir tomara [yazmaya] yazan Baruk'a dikte ettirdiğine dair açık bir tasvire sahibiz.[12]

Kitabı Mukaddes'i kimin yazdığına ilişkin eski Yahudi gelenekleri, *Talmud*'un bir cildinde aktarılır.[13] Yaklaşık olarak onbeş yüzyıl önce hazırlanan bu esere göre, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın yazarı Musa; Yeşu kitabının yazarı Yeşu'dur. O dönemde yazılmış dinsel bir eser için bu fikir şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte söz konusu açıklamalarda ilgi çekici olan husus, Krallar kitaplarının yazarı olarak Yeremya'nın gösterilmiş olmasıdır. *Talmud*'u yazan rabiler ya Yeremya'yı bu tarihle ilişkilendiren bir geleneğe sahipti ya da dil ve bakış açısı yönünden açık bir benzerlik gösteren iki eser arasında bir birlik olduğunu varsaymışlardı. Her iki durumda da elimizde şu olgu var: Yeremya'nın, Tesniyeci tarihin büyük bir bölümüyle ilişkilendirilmesi kadim bir kabuldür.

Yeremya kitabının yazarı hakkında pek çok bilimsel varsayım ortaya atılmıştır. Bu kitapta bazen Yeremya'nın büyük çoğunluğu manzum şekilde yazılmış vahiylerini, bazen de bu peygamberin nesir halinde yazılmış hayatını buluruz. Bazı bilim adamları, manzum bölümleri oluşturanın Yeremya'nın kendisi olduğunu, nesirlerin büyük bir kısmını ise Yeremya'nın kâtibi olan Neriya oğlu Baruk'un yazdığını iddia ediyor.[14] Yeremya kitabında Baruk pek çok kez anılıyor ve Yeremya

---

12 Yeremya 36.

13 *Babil Talmudu*, Baba Batra 15a.

14 Bu kitabın birinci baskısından sonra bu konuyu, şu makalede daha detaylı olarak ele aldım: "The Deuteronomistic School," *Fortunate the Eyes That*

adına belgeleri yazan kişi olarak betimleniyor. Ayrıca Yeremya'yla birlikte Mısır'a sürgüne gittiği de bildiriliyor.[15] Eğer Baruk'un bu kitabın nesir bölümlerinin büyük bir kısmını yazdığı doğruysa, Baruk belki de Tesniyeci tarihin de yazar-editörü olabilirdi. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*'nın ilk baskısında Yeremya'nın, Tesniyeci tarihçi olabileceği ihtimalini dillendirmiştim. Şimdi yanıldığımı ve böylesi bir kurgunun mümkün olamayacağını kabul ediyorum. YEREMYA kitabında nesir biçiminde yazılmış tarihin yazarının, Tesniyeci tarihin de yazarı olması daha olası görünmektedir; zira bu nesirlerdeki üslup TESNİYE'yi şiddetle andırır. Daha önceki görüşlerim de göz önüne alındığında bende hâkim olan düşünce, Tesniyeci yazıların, esin verici olarak şair ve peygamber Yeremya ile Yeremya'nın tasavvurları aracılığıyla tarihi yorumlayan kâtip Baruk'un işbirliği sonucu oluştuğu düşüncesidir.

Neriya oğlu Baruk ister kaydedici, ister yazar, isterse de işin ortağı olsun, yine de çok yakın bir zaman önce ortaya çıkan ve ona ilişkin olan müthiş bir arkeolojik keşfe işaret etmek önemlidir. 1980 yılında arkeolog Nachman Avigad, eline geçen kil üzerine yapılmış bir mühür baskısını yayımladı. *Kitabı Mukaddes*'in yazıldığı dönemlerde belgeler bazen papirüs tomarlarına [yazma] yazılır, sonra da bu yazmalar rulo haline getirilip bir iple bağlanırdı. Sonra ip, küre şeklindeki ıslak bir kil parçasıyla tutturulup bağlanır ve bir yüzüğün ya da silindirin üzerindeki mühür bu ıslak kile bastırılırdı. Kullanılan yazı-

---

See: Essays in Honor of David Noel Friedman, editör A. Beck ve diğerleri (Grand Rapids, MI:Eerdmans, 1995), s. 70-80.

[15] YEREMYA 32:12, 13, 16; 36:4, 5, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 26, 27, 32; 43:3, 6; 45:1, 2.

nın niteliği yardımıyla mühürlerin ve kil baskıların tarihini tespit edebiliyoruz. Avigad'ın yayımladığı mühür baskısı MÖ VII. yüzyılın sonuna veya VI. yüzyılın başına ait İbranîce yazıyı içermektedir. Bu yazı şöyledir:

Ibrkyhw bn nryhw hspr

Bu ifadeyi tercüme edersek anlamı şudur: "*Kâtip Neriya oğlu Baruk'a aittir.*" Böylece ilk kez *Kitabı Mukaddes*'te adı geçen bir kişiye ait olarak tanımlanabilecek herhangi bir nesneye ilişkin bir arkeolojik keşif yapılmış oluyordu. Aslında mühür Baruk'un imzasıdır. Şu anda İsrail Müzesi'nde bulunmaktadır. Bu, *Kitabı Mukaddes*'in sekiz kitabının kâtibi –ve muhtemelen yazar/editörü– olan kimseye ait imzaya sahip olduğumuz anlamına da gelir.

Eğer Yeremya ve Baruk'un bu kitapları biçimlendirdiğine dair teşhisimizde hata yapmıyorsak, bu durumda, J ve E'de olduğu gibi, yalnızca *Kitabı Mukaddes*'in içinde yaratıldığı dünya ile bu kitapların oluşumu arasındaki ilişkiye dair değil, aynı zamanda bu kitapların ortaya çıkmasında bir rol oynayan adam ve onun kişiliği ve hayat hikâyesi hakkında da bilgi sahibi olabiliriz. Sıradan bir insan bile onun adıyla anılan kitap aracılığıyla –hem metin hem de satır aralarında anlatılanlar sayesinde– Yeremya hakkında bir izlenime sahip olabilir. Bu izlenim söz konusu olanın genelikle görevine bağlı, ruhani, insanların yüz çevirdiği, zulme ve işkenceye maruz kalmış bir kişi olduğuna ilişkindir. Bizde bıraktığı etki, tayin edildiği vazifenin dışında herhangi bir şey yapmak istemediği, geleceği yaşamak bir yana, ölerek de olsa, içinde yaşadığı 'bugün'den kaçmak arzusu içinde olduğudur. Sonucu ne olursa olsun hakikati anlatmak zorundadır. Halk ondan korkar. Derin bir yalnızlık içindedir.

Ancak Yeremya asla aldatmaca içindeki biri gibi görünmez. bir düzenbaz olmamıştır. Gerçekten de o ve Baruk gerek dinsel gerek herhangi bir başka konuda aldatmacalara başvurmadı. Tesniyeci tarihçi, oldukça eski bir metin olan ve olasılıkla kendisinin de Musa'ya ait olduğuna inandığı Tesniyeci yasa düsturu üzerine kendi tarihini inşa etti. Elbette başka metinleri de kullandı ve böylece devamlılığı olan bir tarih anlatısı oluşturdu. Bu tarihe yaptığı eklemeler, ona bir yapı, devamlılık ve anlam kazandırdı. Son yazdığı *perek*'ler kendisinin bizzat şahit olduğu olayları anlatıyordu. Bu anlatıların hiçbirinde bir aldatmaca yapmaya ihtiyaç duymadı. Aksine gerçeği, yalnızca gerçeği yazdı. Eseri daha çok kendi halkının tarihini anlatmak –ve anlamak– için, duyarlı ve hünerli bir kişinin giriştiği samimi bir çaba olarak görünmektedir. Tarihçi halkının tarihsel mirasını anlattı. Peygamber ise onların kaderi üzerinde kafa yordu.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
KİTABI MUKADDES'İ YARATAN DÜNYA:
MÖ 587-400



En Az Bilinen Dönem

MÖ 587'deki felaketleri takip eden dönem bizim için bilinmesi en zor olan zamanlardır. Anlattığımız diğer dönemlerden daha sonra gelmesine rağmen, bu dönem hakkında yazı yazmak, hepsinden daha zordur. Bunun iki nedeni var. Birincisi, kaynakların azlığı. Ne *Kitabı Mukaddes* ne de arkeoloji bize bu konuda yeterli bilgi veriyor.

Kitabı Mukaddes'in anlatı kitaplarında, Yahuda'dan sürgün edilen ve mülteci durumuna düşen insanlara ne olduğuna ilişkin çok az bilgi var. KRALLAR ve TARİHLER kitaplarında krallığın yıkılışıyla birlikte hikâye sona erer; *Kitabı Mukaddes*'teki tarihsel anlatının sonraki kitapları ise (EZRA ve NEHEMYA) hikâyeye elli yıl sonrasından devam eder. DANİEL kitabının küçük bir bölümü bu yıllarla ilgilenir; ancak bu bölümler de yalnızca Daniel ve onun arkadaşlarının hayatlarındaki birkaç olaya göndermede bulunur; İsrail ulusunun akıbetiyle ilgilenmez. Belki de bu konuda yararlanabileceğimiz en iyi araç peygamber Yeremya'nın ve Hezekiel'in kitaplarının bazı bölümleri irdelenerek çıkarılacak bilgilerdir.

Arkeoloji de, Babil ya da Mısır'da sürgünde olan cemaatin akıbeti hakkında çok az şey açığa vurmuştur. Yahuda ülkesinde bile bu dö-

nemde neler olup bittiğinden emin değiliz. Yahuda'nın eski komşusu Edom'un çok dostça davranmadığına, Kildanilerin Yahuda'yı fethetmelerinde rol oynadıklarına ve Yahuda'nın topraklarına el uzattıklarına dair bazı kanıtlara sahibiz. Ayrıca daha önce İsrail Krallığı'nın olan kuzey topraklarını da Samiriyeliler'in ellerinde tutmaya devam ettiklerini biliyoruz. Ancak Yahuda'da ne kadar Yahudinin kalabildiği ve nasıl yaşadıkları hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.

Bu dönem üzerine konuşmanın çok zor olmasının ikinci nedeni çoğumuz için, sürgünün nasıl bir şey olduğunu *hissetmenin* hemen hemen imkânsız olmasıdır. Sürgünde ya da mülteci olarak yaşama deneyimine sahip olanlarımız bir yana bırakılacak olursa, bizim, sürgündeki bu insanların neler hissettiklerini bilebilmemiz için onlarla büyük bir duygudaşlık [sempati] kurmamız (sözcüğün Yunancadaki gerçek anlamıyla söylersek, *sym-pathos*, yani "birlikte hissetmemiz") gerekmektedir. Bütün hayatımızı geçirdiğimiz şehrin savunmasının çöküşünü gördüğünüzü tasavvur edin. Kamuya ait bütün binalar ve en güzel evlerin tamamı yanmakta. Toplumumuzun dinsel liderleri sürgün edilmekte. Ulusal liderin çocukları, onun gözlerinin önünde öldürülüyor; sonra kendi gözleri kör ediliyor ve de o prangalar vurulmuş halde götürülüyor. Bizler, binlerce kişilik bir grup içinde, belki de ülkemizi bir daha görmemek üzere uzaklara yollanıyoruz. Ve sonra bizi yenenlerin ülkesinde yabancılar olarak yaşıyoruz. Bu korkunç bir şey.

Yahuda'nın sürgündeki halkı ne yapacaktı? Babil İmparatorluğu'nun içindeki halk yığınları arasında asimile olmaksızın bir ulusal grup olarak kimliklerini nasıl koruyacaklardı? Daha açıkça sormak gerekirse, onlar neye tutunmak zorundaydı?

Din

Belki de en önemli yegane şey dindi. Kildanilerin ele geçirdikleri diğer ülkelerin de kendilerine ait ulusal dinleri vardı; ancak kadim dünyadaki pagan dinlerinin en belirgin özelliklerinden birisi, bu dinlerin son derece kolay bir biçimde birbirleriyle bağdaşabilir nitelikte olmasıydı. Rüzgârla özdeşleştirilen tanrı, Babil'de Marduk, Kenan ülkesinde Baal-Haddad, Yunan dünyasında Zeus olarak adlandırılabiliyordu; ancak temelde o aynı tanrıydı; Rüzgâr'dı. Mezopotamya tanrıçası İştar, aslında Kenan ülkesindeki tanrıça Aştoret ve Yunan dünyasındaki Afrodit'le aynıydı; Üretkenlik'ti. Bu liste uzatılabilir. Pagan tanrılarının bu şekilde birbirinin yerine geçebilmesi, fethedilen halkın, fatihlerin dinleri içinde asimile olmalarını mümkün kılıyordu.

Ancak Yahuda halkının dini farklıydı. Pagan panteonunda Yahve'ye tekabül edecek bir tanrı yoktu. Bilim adamları Yahuda dininin bu dönemdeki özel karakteri üzerine hâlâ tartışmaktadır. Bu din modern anlamda tamamen monoteist miydi? Yahve'nin kadiri mutlak olduğuna inanılıyor muydu? Başka küçük ilahlara müsamaha ediliyor muydu? Ancak Yahuda dininin niteliği ne olursa olsun, açıkça pagan diniyle bağdaşmıyordu. Yahve doğadaki bir güç değildi. O, doğal âlemin dışındaydı ve onun güçlerini kontrol ediyordu. Böylece sürgündeki Yahuda halkı kendi ulusal dinlerine tutunarak, isteyerek ya da istemeyerek kendi etnik kimliğini güçlendirdi.

Sürgünde Yaşam

Yahuda halkı sürgünde mutlu muydu? Babil'de buldukları huzura ve kabullenilmeye rağmen onlar daima yurtlarına olan özlemlerini di-

le getiriyorlardı. Başlarına gelen felaketi hatırlamak için yılda beş günlük bir oruç tutmaya başladılar.[1] Duygularını edebi bir biçimde ifade ettiler ve bunlar *Kitabı Mukaddes*'in içinde pek çok yerde korundu. Sürgün edebiyatı, 137. MEZMUR'un ve YEREMYA'NIN MERSİYELERİ kitabının yanı sıra peygamber kitaplarının bir dizi bölümünü de kapsıyor: Mısır'daki mültecilerin yaşamını yansıtan YEREMYA kitabının son bölümü; HEZEKİEL kitabının tamamı ve Babil'deki sürgünlerin yaşamını yansıtan İŞAYA kitabının son bölümü. Bu mutlu bir edebiyat değildir. Bazıları çekilen acıları anlatır. Çoğu ise duyulan suçluluğu dile getirir (Bunlar neden başımıza geldi? Bütün bunların nedeni *bizim* yaptığımız bir hata olmalı). Hemen hemen hepsi hissettikleri üzüntüyü ifade eder.

Yahudalı bir şairin yazdığı ve toplum tarafından mezmurlar arasında korunan 137. MEZMUR sürgün tecrübesinin bir göstergesidir:

Babil ırmakları kıyısında
Orada oturduk,
Ve ağladık
Siyon'u andıkça
Ortasındaki söğütlere
Çalgılarımızı astık.
Çünkü orada bizi tutsak edenler bizden ezgiler
Bize zulmedenler bizden şenlik istiyor,
"Siyon ezgilerinden birini söyleyin bize" diyorlardı.
Nasıl okuyabiliriz Yahve'nin ezgisini el toprağında

---

1 ZEKARYA (ZEKERİYA) 7-8.

Eğer seni unutursam ey Kudüs,
Sağ elim hünerini unutsun.
Bırakın dilim damağıma yapışsın,
Eğer seni anmazsam,
Eğer en büyük sevincimden
Üstün tutmazsam Kudüs'ü.
Anımsa Yahve o Edomluları,
Kudüs'ün düştüğü gün
"Yıkın onu, yıkın
Yıkın temellerine kadar!" diye bağıranları.
Sen kirletilesi Babil kızı,
Ne mutlu sana ödetecek olana
Bize yaptıklarını
Ne mutlu, tutup parçalayacak olana
Senin daha annelerini emen yavrularını
Kayalar üzerinde!

Şiir Kildaniler'e karşı herhangi bir muhabbet beslemez. Ve Yahuda'nın akrabaları olan ve işgalci düşmana yardım eden Edomlular hakkında da nefret ve öfke dolu bir kayıt düşer.

Mısır'a kaçan Yahudalılara gelince, onlar için de işler yolunda gitmedi; çünkü ondokuz yıl sonra Kildaniler Mısır'ı da istila etti. Bu dönemle ilgili olarak, yalnızca Nil'in ilk çağlayanında bulunan Elephantine'deki Yahuda paralı askerlerinin oluşturduğu bir koloni hakkında bilgi sahibiyiz. Bu bilgi, ulusu Mısır'a götürenin Yahuda ordusu olduğuna ilişkin KRALLAR ve YEREMYA kitapları anlatısına da uygun düşer.

Tanrı, Mabet, Kral ve Kâhin

Sürgündekiler ve mülteciler, kendi kaderlerini Tanrı'yla nasıl ilişkilendirdi? Teolojinin soruları, o dönemde, yalnızca kuramsal kurgunun meselesi değildi. Teoloji ve tarih artık çatışan bir görünüm almıştı. Bir kişinin Tanrı'yı anlama tarzı, o kişinin, sürgündekilerin kendilerini içinde bulduğu durumu anlama tarzını da değiştiriyordu. Yahve, *ulusal* bir Tanrı mıdır? Eğer öyleyse, Yahve Yahuda'da bırakılmış ve halk sürgünde O'ndan yoksun kalmıştı. İşte bu soru, önceki sayfada tercümesini verdiğimiz 137. MEZMUR'un yazarı tarafından da soruldu: "Nasıl okuyabiliriz Yahve'nin ezgisini el toprağında?"

Yoksa Yahve *evrensel* bir Tanrı mıydı? Eğer öyleyse, bu felaketin olmasına niçin izin verdi? Yani, eğer Yahve bütün dünyanın tek hakiki Tanrısıysa, niçin Kildaniler'in, O'nun Mabet'ini yıkmasına, O'nun tayin ettiği kral ve kâhinleri öldürmesine ve halkı sürgün etmesine izin verdi? Sürgündeki cemaat, Kildaniler'in Yahve'den daha güçlü olduğuna inanmadığına göre bu soruların yanıtı, onlara sürekli olarak ifade edildiği gibi bunun kendi hataları olduğuydu. *Onlar*, Yahve'yle yaptıkları ahde bağlı kalmamışlardı. Başka tanrılara ibadet etmişlerdi. Kildaniler yalnızca antlaşmayı bozan Yahuda'nın hak ettiği lanetleri gerçekleştirmek için Yahve'nin kullandığı bir araçtı. Bu monoteizmin mantıki sonuçlarından birisi de suçluluk düşüncesiydi.

Bunun dışında gündelik bazı sorunlar da vardı. Mabet artık yıkıldığına göre, halk Tanrı'ya nasıl ibadet edecekti? Elephantine'deki Mısırlı grup oraya bir Mabet inşa etmişti – ki bu, açıkça, TESNİYE'deki merkezileşme kuralına aykırıydı. Elephantine Mabedi'yle ilgili sıradışı olan şey, burada Yahve'nin yanı sıra birisi erkek, diğeri dişi olmak üzere başka iki tanrıya daha ibadet ediliyor olmasıydı. Dünyanın di-

ğer bölgelerindeki Yahudiler öyle görünüyor ki bu gelişmeden rahatsız olmuşlardı; çünkü Elephantine Mabedi beşinci yüzyılda yıkıldığında diğer Yahudiler bu Mabet'in tekrar inşa edilmesi için yardım etmeyeceklerdi. Babil cemaatine gelince, kendisi de Babil'de sürgünde olan Peygamber Hezekiel, Kudüs'te Mabet'in yeniden inşa edilebilmesi için bir Mabet planı tahayyül etti. Yeni Mabet'i, ölçülerine varıncaya kadar ayrıntılarıyla tarif etti; ancak onun betimlediği Mabet hiçbir zaman inşa edilmedi.[2]

Gündelik hayata dair ve acil çözüm bekleyen bir diğer sorun da şuydu: monarşi artık ortadan kalktığına göre İsrail halkını kim yönetecekti? Kral Yehoahaz Mısır'da hapisteydi ve orada öldü. Kral Yehoyakin ve Kral Sidkiya Babil'de hapisteydi. Sidkiya'ya ne olduğunu bilmiyoruz, ancak II. Krallar kitabının en son cümlelerine göre Yehoyakin, yakalanışından otuzyedi yıl sonra hapisten çıkarıldı. Ancak bu yine de onun tekrar kral olduğu anlamına gelmiyordu.

Kâhinler de merkezlerini, yani Mabet'i kaybetmişlerdi; dolayısıyla artık kurban merasimlerini gerçekleştiremeyeceklerdi. Bu, kâhinlerin nüfuzları, gelirleri ve pek çok işlevlerinin tehdit altında olduğu anlamına geliyordu. Bu aynı zamanda rakip kâhin gruplarının, yani Musa ve Harun neslinden gelen kâhinlerin artık birbirleriyle sürtüşmek için pek nedenleri kalmadığını da gösteriyordu.

Kısacası, Kildanilerin Yahuda'yı yıkması ulusa korkular, muazzam sınanmalar ve buhranlar getirdi. Kendilerini ve Tanrı'yla olan ilişkilerini yeniden tanımlamak zorunda kaldılar. Mabet olmaksızın Yahve'ye ibadet etmenin bir yolunu bulmak zorundaydılar. Kralları olmadan önderliğin sürmesini sağlamalıydılar. Büyük imparatorluklar

---

2 Hezekiel 40-42.

içinde etnik azınlık olarak yaşamayı öğrenmeleri gerekiyordu. Kendi yurtlarıyla olan ilişkilerinin ne olduğuna karar vermek ve mağlubiyetleriyle yaşamak zorundaydılar.

Ve sonra, sürgünün üzerinden henüz elli yıl geçmişken, imkânsız görünen şey gerçekleşti. Sürgün sona erdi ve onların evlerine dönmelerine izni verildi.

Pers İmparatorluğu: Gizemler Çağı

MÖ 538 yılında Persler Kildanileri yendi. Babil, Mısır ve bu ikisi arasında kalan her şey, elbette Yahuda da heybetli ve kudretli Pers İmparatorluğu'nun bir parçası haline geldi. İmparatorluğun hükümdarı Büyük Koreş'ti. Babil'i aldığı yıl Koreş, Yahudilerin Yahuda'ya dönmelerine izin verdi. Çıkardığı hükümdar fermanıyla, sürgündekilerin kendi yurtlarını ve Mabet'lerini inşa etmesine izin verdi. Kildanilerin götürdükleri pek çok kıymetli Mabet eşyası geri getirildi – bir istisna dışında: Ahit Sandığı.

Bazı nedenlerden dolayı *Kitabı Mukaddes* kaynakları, içinde On Emir levhaları bulunan Ahit Sandığı'na ne olduğunu söylememektedir. Arkeoloji de bize bu konuda herhangi bir bilgi veremez. Ahit Sandığı'nın kayboluşu bu dönemin ilk büyük gizemidir ve hâlâ *Kitabı Mukaddes*'in büyük bilinmeyenlerinden biri olarak durmaktadır. Ahit Sandığı'nın götürüldüğüne, yok edildiğine ya da gizlendiğine ilişkin hiçbir bilgi yoktur. Hatta onun hakkında, "ve bundan sonra Ahit Sandığı kayboldu ve biz ona ne olduğunu bilmiyoruz" ya da "ve hiç kimse onun bugüne dek nerede olduğunu bilmiyor" şeklinde bir yorum bile yoktur. *Kitabı Mukaddes*'in bakışına göre dünyadaki en önemli

nesne olan Ahit Sandığı basitçe hikâyenin içinde kaybolup gider.

Ahit Sandığı gerçekten var olmuş muydu? Araştırmamızın amaçları açısından, en azından, ilk dönem tarih kitaplarının onun var olduğuna ve Mabet'te bulunduğuna ilişkin *tasvirini* kabul etmemiz gerekiyor. KRALLAR ve TARİHLER kitapları, Kral Süleyman Mabet'i ibadete açtığı gün, Ahit Sandığı'nın Mabet'in iç odasına (*Kutsallar Kutsalı*) yerleştirildiğini açıkça ifade etmektedir. Bundan sonra hikâyede doğrudan doğruya Ahit Sandığı'ndan bahsedilmez ve Mabet'in yıkılmasından sonra ona ne olduğuna ilişkin hiçbir anlatım bulunmamaktadır. Ve yine, sürgündekilerin Yahuda'ya dönüşünü aktaran anlatımlarda Mabet'in daha az önemli eşyalarından bile söz edilmesine karşın, Ahit Sandığı'nın adı geçmez. Kudüs'e geri dönen cemaat Mabet'i yeniden inşa etti; ancak bu İkinci Mabet'in içinde Ahit Sandığı bulunmuyordu. İkinci Mabet'te, kanatlı sfenkslerin büyük altın heykelleri olan keruvlar da yoktu, ki bu keruvların en önemli işlevi, kanatlarını kısmen de olsa Ahit Sandığı'nın üzerine yaymaktı. İkinci Mabet'in *Kutsallar Kutsalı* bölümü açıkça boş bir odaydı. Bütün bunların, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığına ilişkin arayışımızla doğrudan ilgisi olacaktır.

Bu dönemin ikinci büyük gizemi, Davut hanedanının ortadan kaybolmasıdır. EZRA ve NEHEMYA kitaplarına göre, Babil'den dönenlere Şeşbassar ve Zerubbabil adındaki iki adam rehberlik etti.[3] Bu iki kişi de Davut hanedanlığına mensuptu. Kral Yehoyakin'in torunlarıydılar. Zerubbabil'in adı, bu dönemde peygamberlik yapan HAGGAY (HAGAY) ve ZEKARYA (ZEKERİYA) kitaplarında da geçiyor.[4] Şeşbassar ve Zerubbabil'in adları, EZRA kitabının beşinci *perek*'inden sonra bir daha

---

3 EZRA 1:8, 11; 2:2;3:8; 4:2, 3; 5:2, 14, 16; NEHEMYA 7:7; 12:1, 47.

4 HAGGAY (HAGAY) 1:1, 12, 14; 2:2, 4, 21, 23; ZEKARYA (ZEKERİYA) 4:6, 7, 9, 10.

anılmaz. Bu kişilerin ortadan kayboluşuna ilişkin herhangi bir anlatım, kraliyet ailesine ne olduğuna dair bir açıklama da yoktur. Daha doğrusu, tıpkı Ahit Sandığı gibi, monarşinin anılmasına da bir anda son verilir. Ne *Kitabı Mukaddes* ne de arkeolojik kaynaklar Davut'un torunları olan mesih ailesine ne olduğunu açıklar.

Ayrıca bu dönemde peygamberlik de zayıflar ve belki de yok olur. Büyük peygamberlerin çağı geride kalmıştır. Peygamber Haggay ve Zekarya, Zerubbabil döneminde görev yapmıştır, ancak tıpkı krallar gibi peygamberler de ortadan kaybolur.

Babil ve Mısır'daki elli yıllık sürgünün nasıl geçtiği anlatılmamıştır. Ulusun en kutsal nesnesi ve kraliyet ailesi ortadan kaybolur. Peygamberlik zayıflar. Ve meçhul olan daha pek çok şey vardır. Bütün bu dönem bir gizemler çağı gibi görünür. Babil'deki Yahudilerden kaçı Yahuda'ya dönme şansı buldu? *Kitabı Mukaddes*'in sunduğu bilgiler çelişkilidir. YEREMYA kitabına göre 587 yılında Yahuda'dan Babil'e 4600, II. KRALLAR kitabına göre ise 11.600 kişi sürülmüştü.[5] Bununla birlikte EZRA kitabına göre, yalnızca elli yıl sonra 42.360 kişi geri döndü.[6] Bu, çok doğurgan bir cemaat olmalı. Bu sayının, Mısır'dan gelen bazılarını da kapsaması olası. Ya da bu sayı, MÖ 722 yılında Asurlular tarafından Mezopotamya'ya sürülmüş ve şimdi yeniden Yahuda'lı sürgünlerle birleşmiş İsrail'in kuzey kabilelerinden insanları da kapsıyor olabilir. Bunu tam olarak bilemiyoruz. Ayrıca sürgünden dönenler ülkelerine ulaştığında Yahuda topraklarında kimlerin bulunduğunu da bilmiyoruz. *Herkes* Babil ve Mısır'a kaçarak ülkeyi terk etti mi? Büyük olasılıkla hayır. Peki orada kimler –ve kaç kişi– kaldı?

---

5 YEREMYA 52:28 ve devamı; II. KRALLAR 24:14.

6 EZRA 2:64.

Vaat Edilmiş Ülkeye Dönüş

Sürgündekiler geri dönüp ülkeyi yeniden inşa etmeye başladıklarında orada yaşamın nasıl şekil aldığı hakkında bir şeyler biliyoruz. Onlar İkinci Mabet'in yapımını tamamladı ve MÖ 516 yılının Hamursuz Bayramı'nda [Bahar Bayramı=*Pesah*] İkinci Mabet ibadete açıldı. Bu olay, en azından bazı kimseler tarafından, Yeremya'nın söylediği bir kehanetin gerçekleşmesi olarak yorumlandı.[7] İkinci Mabet'in boyutlarının ilkiyle aynı olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak bu Mabet'te Ahit Sandığı, keruvlar ve Urim ve Tummim'in bulunmadığını biliyoruz (Urim ve Tummim, Yüksek-Kâhinin kâhinlik faaliyetini icra ederken kullandığı kutsal nesnelerdir). İkinci Mabet'te bir Yüksek-Kâhinin bulunduğunu ve bu Yüksek-Kâhinin Musa neslinden değil, Harun neslinden gelen biri olduğunu biliyoruz.

En önemlisi, kaynaklarımız bu dönemde Mabet'te faaliyet gösteren kâhinliğin Harun neslinden geldiğini belirtmektedir. Bütün diğer Levililer meşru kâhinler olarak kabul edilmedi. Levililer ikincil ruhban, kâhinliğin imtiyazlarından yararlanan tek grup olan Harun neslinden gelen kâhinlerin yardımcıları olarak kabul edildi. Harun neslinden gelen kâhinler ile Musa neslinden gelen kâhinler arasındaki mücadele bitmişti. Harun neslinden gelen kâhinler, şöyle ya da böyle, bu mücadeleyi kesin bir şekilde kazanmışlardı. Yalnızca kendilerinin meşru kâhinler olduğuna ilişkin eski iddiaları artık kabul edilen görüştü. Harun neslinden gelen kâhinliğin elde ettiği zaferin *Kitabı Mukaddes*'in biçimlenişi bakımından önemli sonuçları olacaktı.

Harun neslinden gelen kâhinler denetimi nasıl tamamen ele geçirdiler? Belki de bunun sebebi, onların, krallığın yıkılışı döneminde

---

7 Yeremya 52:11; II. Tarihler 36:21, 22; Ezra 1:1.

yönetimde olan kâhinlik olmalarıydı. Kildaniler, halkın ileri gelenlerini sürgüne gönderdiğine göre, Harun neslinden gelen kâhinler de Babil'e götürülmüş olmalıydı. Örneğin Peygamber Hezekiel, Harun neslinden gelen bir kâhindi ve Babil sürgünleri arasında yer alıyordu. Buna karşın Musa neslinden gelen kâhinlerin, Mısır'daki mülteciler arasında olmaları daha olasıdır. Örneğin Peygamber Yeremya, Musa neslinden gelen bir kâhindi ve Mısır'daki mültecilerden biriydi. Bu dönemde dönüşe önderlik eden ve (başlangıçta Şeşbassar ve Zerubbabil'in himayesinde olan) yeni toplumu yöneten Babil grubu olduğuna göre, Harun neslinden gelen kâhinler de, en azından egemen bir konumda ve belki de kimin kâhin olduğuna, kimin olmadığına karar verebilecek bir durumda olacaklardı.

Musa neslinden gelen kâhinlerin Harun neslinden gelen kâhinler karşısında nüfuzlarını yitirmesinin başka bir sebebi, belki de, Musa neslinden gelen kâhinlerin, özellikle Yeremya'nın, Kildani taraftarı olarak görülmesidir. Persler Kildanileri yenmişlerdi ve Pers otoriteleri Harun neslinden gelen kâhinlere yetki vermiş olabilirler. Kildaniler'in 587 yılında baş-kâhinleri idam etmesi gerçeğinin de gösterdiği gibi Harun neslinden gelen kâhinler Kildani karşıtıydı.

Harun neslinden gelen kâhinlerin, Yahuda'nın yeniden inşasındaki başarısını açıklamak için göz önünde bulundurulması gereken bir neden daha vardır. Bu bir kişinin etkisi ve gücüdür: Ezra'nın.

Ezra

Bütün bir *Kitabı Mukaddes* boyunca yalnızca iki kişi yasa-koyucu olarak bilinmektedir: Musa ve Ezra. Ezra, ilk sürgün grubunun dönü-

şünden seksen yıl sonra, MÖ 458 yılında Babil'den Yahuda'ya geldi. Kâhin ve kâtipti. *Kitabı Mukaddes* anlatısı Ezra'nın *Harun neslinden gelen* bir kâhin olduğunu açıkça belirtir. Ayrıca onun sıradan bir kâtip olmadığını da ifade eder. Onun yazma konusundaki hüneri özellikle bir metinle ilişkilidir: Musa'nın *tora*'sı.

Ezra elinde iki önemli belgeyle Kudüs'e geldi. Bunlardan biri "Musa'nın *tora*'sı," diğeri ise Pers imparatoru Artahşasta'nın ona Yahuda'da yetki veren mektubuydu. İmparatorun görevlendirmesi, "elinde olan Tanrı'nın Yasası"nı öğretmesi ve uygulaması için Ezra'ya yasal hak tanıdı. Uygulama yetkisi para, hapis ve ölüm cezalarını da içeriyordu.

Burada sözü edilen "Musa'nın *tora*'sı," "elinde olan [senin] Tanrı'nın Yasası" nedir? EZRA ve NEHEMYA kitaplarında bu ifadelere yapılan göndermeler, JE, D ve P'den metinleri kapsıyor.[8] Bu nedenle Ezra'nın Babil'den Yahuda'ya getirdiği kitabın bizim bildiğimiz şekilde *Tora*'nın *–Musa'nın Beş Kitabı–* tamamı olması mümkündür.

Ezra siyasal yetkisini, nasıl olduysa, yine imparator tarafından tayin edilen bir vali, yani Nehemya'yla paylaşmak zorunda kaldı. Belki de o dönemde dünyanın en güçlü kişisi olan imparatorun desteğiyle Ezra ve Nehemya büyük bir nüfuza sahip oldular ve Kildanilerin yıktığı Kudüs surlarını yeniden inşa ettiler. Şabat gününe uyulmasını sağladılar. Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki evliliklerin sona erdirilmesi yönünde baskı yaptılar. Yahuda krallarının yokluğunda

---

[8] Özellikle NEHEMYA 9'a bakınız. Burada *Tora*'nın okunuşundan sonra geçmiş günler anılmakta ve bu anlatımda bütün kaynaklar bir arada kullanılmaktadır. Örneğin 7 ve 8. *pasuklar*, TEKVİN 15 (J) ve 17'yi (P); 13. *pasuk* ÇIKIŞ 19:20 (J) ve ÇIKIŞ 20:22'yi (E); 25. *pasuk* ise TESNİYE 6:11'i (D) hatırlatmaktadır.

bu iki kişi halkın lideri oldu. Yahuda artık bağımsız bir ülke değildi. Pers İmparatorluğu'nun bir vilayetiydi. Ezra ve Nehemya ise imparatorun tayin ettiği yetkililerdi.

Mabet ve *Tora*

İkinci Mabet döneminde dinin merkezileşmesi sağlandı. Yahuda'da herhangi bir başka dinsel merkezin rekabeti ortaya çıkmadı. Hizkiya ve Yoşiya'nın yapmaya çalıştığı şey böylece gerçekleşmiş oldu. Tek Tanrı, tek Mabet. Elephantine Mabet'i oldukça uzaktaydı ve zaten yaklaşık olarak Ezra'nın Kudüs'e ulaştığı yıllarda yıkılmıştı.

Ezra, İsrailliler'i Kudüs'ün Su Kapısı'nda toplanmaya çağırdı. Bu toplantı Yahuda'nın her tarafından insanların Kudüs'e gelebileceği güz bayramında [*Roş Aşana*: *Tişri* (Eylül-Ekim) ayının ilk günündeki Yahudi yılbaşısı --en.] yapıldı. Ezra toplantıda *Tora* yazmasını çıkardı ve bu amaçla toplanmış kalabalığa okudu. Bundan sonra bir ahit merasimi yapıldı ve halk bu *Tora*'da yazılanlara uygun olarak Tanrı'larına bağlılıklarını ve onunla yapılmış antlaşmalarını yeniledi.

Gerek *Kitabı Mukaddes*'te gerekse de *Kitabı Mukaddes* sonrası kaynaklarda bu yeniden yapılanma dönemi, yani İkinci Mabet çağı, daha önce hiç olmadığı kadar kitaba adanmışlık zamanı olarak görülür. Neden? Bunun olası sebebi, şimdi siyasal otoritenin, kitaba krallardan daha çok ilgi gösteren kâhinlerin elinde bulunmasıdır. Belki de o dönemin insanları bu kitabı çok değerli bir hazine gibi görmüştü, çünkü o, geçmiş ile kendileri arasında bir bağdı. Bu, eski sürgünler için yalnızca yeni bir başlangıç değil, yeniden inşa anlamına gelen bir bağdı. Tarihle ilgili bir eser olarak bu kitap insanlarda, sıradışı bir

geçmişten onlara miras kalan bir şeyler olduğu duygusu yaratıyordu. Bir yasa kitabı olarak ise, bugün ahide –yani mirasa– iştirak etmenin yolunu gösteriyordu.

Ezra, bu kitabın bir suretini nasıl edindi? Bu kitap bir araya getirilen bütün bu kaynakları nasıl içerebilirdi? Ezra bu kitabı nasıl başarılı bir şekilde "Musa'nın *tora*'sı" olarak ilan etti, ki iki bin beş yüz yıldır da bu şekilde kabul edilmektedir? P'yi kimin yazdığını ve bütün bu kaynakları kimin bir araya getirdiğini öğrendiğimiz zaman, bu soruların, hatta daha fazlasının yanıtlarını da öğrenmiş olacağız.

DOKUZUNCU BÖLÜM

AÇIKÇA GÖRÜNEN BİR HATA



Şimdiye kadar neredeyse yalnızca bizzat olguların kendileri çerçevesinde –yani metinlerden ve arkeolojiden elde edilen kanıtlarla– konuştum ve bildiğimiz bu şeyleri nasıl elde ettiğimiz hakkındaki tarihsel süreçten bahsetmedim. Böylesi bir yaklaşımı tercih ettim, çünkü burada bilimsel araştırmanın tarihini anlatmaktan çok, kanıtları ve ulaşılan sonuçları sunmayı istedim. Ancak şimdi *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığına dair bu arayışta tutulan yanlış bir yoldan söz etmem gerekiyor, çünkü tutulan bu yol, bir yüzyıl boyunca söz konusu araştırmalara egemen oldu. *Kitabı Mukaddes* üzerine çalışan bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu, ben de dahil, bu yolu benimsedi. Pek çoğu, kısmen de olsa, hâlâ bunu savunmaktadır.

Bu, hikâyenin en tartışmalı bölümüdür; çünkü bu noktadan sonra çekişme yalnızca köktendincilerle değil, eleştirel araştırmacıların kendi arasında da sürer. Ayrıca çözüm olduğuna inandığım sonuca ulaşmada bir rol oynadığını düşündüğüm için sapılan bu yanlış yolun hikâyesini de anlatmam gerekiyor. Gariptir ki, bazen, bir keşif yapmak için bir hatayı yaşayıp tüketmek lazım geliyor. Ya da geçmişin büyük *Kitabı Mukaddes* uzmanlarına duyduğum saygı çerçevesinde bunu şöyle söylemek gerek: seleflerimizden daha ilerisini gördüğümüzü düşündüğümüzde bile, bu başarımızın, onların omuzları üzerinde yükselmemizden kaynaklandığını unutmamalıyız.

Bu araştırmada başından beri temel ve en tartışmalı olan soru, P'nin, yani Kâhinler Metninin ne zaman yazıldığıdır. Genel olarak J

ve E'nin erken dönemden, yani iki krallık, Yahuda ve İsrail, zamanından geldiği kabul edilmektedir. D'nin esasen orta dönemden –Yoşiya zamanından– geldiği ise daha yaygın bir şekilde kabul görmektedir. Ancak P yasaları ve hikâyelerinin yazar (ya da yazarlarını) bulmanın en zor vazife olduğu ortaya çıkmıştır.

P en büyük kaynaktır ve neredeyse diğer üç kaynağın toplamı kadar yer kaplar. *Kitabı Mukaddes*'in birinci *perek*'indeki yaratılış hikâyesini içerir. Ayrıca tufan hikâyesinin, "büyük derinliklerin tüm kaynakları(nın) yarıldı(ğı) ve göklerin pencereleri(nin) açıldı"ğı[†] kozmik versiyonuna yer verir. P metni İbrahim, Yakup, Mısır'dan çıkış, çöldeki yolculuğa dair, *çoğu* J ve E'deki hikâyelerin tekrarlanmaları olan hikâyelere sahiptir (aralarındaki farklılıklar ise olağanüstüdür; ancak bu konuda ayrıntılı bilgi birazdan verilecektir). P metni, Çıkış ve Sayılar kitaplarının otuz *perek*'ini ve Levililer kitabının tamamını kapsayan büyük bir yasa sunumunu da içerir. Dolayısıyla ele aldığımız şey hiç de küçük bir sorun değildir. Kısaca söylemek gerekirse, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın büyük bir kısmının yazarını bulmaya dair arayış bir hatayla başlar.

Hata

Her şey 1833 yılında Strassburg'da verilen bir derste başladı. Profesör Eduard Reuss, öğrencilerine, *Kitabı Mukaddes*'teki peygamberlerin Kâhinler (P) yasalarına gönderme yapmadığını söyledi. Peygamberler ne P'den herhangi bir alıntı yapıyor ne de P'yi bildiklerine

---

[†] Tekvin 7:11; ayrıca bkz. syf.77-78. –ed.

ilişkin bir izlenim yaratıyorlardı. Reuss buradan hareketle, *yasanın peygamberlerden sonra geldiği* sonucuna vardı. P, peygamberlerin artık peygamberlik yapmadığı bir zamanda; başka bir deyişle, İkinci Mabet döneminde yazılmıştı.

Yasa peygamberlerden sonra yazıldı. Bu, hatanın ilk basamağıydı.

Reuss kendi döneminde eleştirel görüşlerini yazılı olarak açıklamaktan korkmuştu. Bu konu hakkındaki uzun eserini 1879 yılında yayımlamadan önce kırkaltı yıl bekledi; ancak bundan önce bir öğrencisi, ondan tamamen bağımsız olarak, bu fikri geliştirip yayımlamıştı.

Bu öğrenci, Karl Graf, hocasının çıkarımlarına inanmıştı ve yaptığı çalışmalarla da bunları geliştirdi. O yıllarda bilim adamları, D'nin Yoşiya döneminden yazıldığı konusunda hemfikir olmuşlardı ve Graf bunu kendisi için başlangıç noktası olarak kabul etti. Daha sonra bunların hangisinin D'den önce, hangisinin sonra yazıldığını görmek için J, E ve P'ye ait bölümleri tetkik etti. Graf, J ve E'nin D'den önce yazıldığı sonucuna ulaştı, ki bu bildiğimiz gibi günümüze kadar kabul edilen genel görüş olmuştur. Ancak Graf, hocası Reuss'u takip ederek, P'nin büyük yasa külliyatının D'den sonra geç dönem *Kitabı Mukaddes* dünyasında, yani İkinci Mabet döneminde yazıldığını iddia etti. Graf, *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan İsrail'in tarihiyle ilgili tamamen yeni bir resim öneriyordu. Buna göre, ayrıntılı yasa ve ibadet sistemi, kâhinlerin ve Mabet'in halkın hayatında merkezi bir yer işgal etmesi, *Kitabı Mukaddes*'in muhatabı olan dönemin başlangıcına değil, sonuna ait gelişmelerdi.

P'yi yazan kişinin (ya da kişilerin) sürgün sonrası dönemde yaşadıklarını iddia eden bu düşünceye ilişkin çözüm bekleyen ciddi bir sorun bulunmaktaydı. Evet, sürgün sonrası dönem kâhinlerin yetki

sahibi olduğu ve dinin Mabet çevresinde merkezileştiği bir dönemdi. Ancak sorun şuydu: eğer P, dinin Mabet'te merkezileştiği bir dönemde yazıldıysa, o halde neden P'de bir kez olsun bile Mabet'ten söz edilmiyordu? Yahve, Musa'ya, halka vaat edilmiş ülkeye ulaştıkları zaman bir Mabet inşa etmelerini söylemesine dair bir emir vermemişti. Bir Mabet'in mevcut olmasını gerektiren tek başına bir yasa yoktur. Kâhinler için böylesi bir yasa vardır; Ahit Sandığı, sunak, keruvlar, Urim ve Tummim ve diğer kutsal eşyalar, hepsi için bir yasa bulunur. Graf'ın, hiç anılmayan Mabet sorununa getirdiği çözüm kendi analizi açısından önemliydi. Graf, P'de Mabet'ten pek çok kez üstü kapalı olarak *bahsedildiğini* iddia etti. Ona göre, P metinlerinde Mabet [*Bet-Amikdaş*], Mabet olarak anılmıyordu, *Mişkan* [Buluşma Çadırı/*Tabernaculum*] olarak adlandırılmıştı.

Mişkan, Musa'nın, Ahit Sandığı'nı içine koymak için çölde kurduğu çadırdır. E metninde yalnızca üç kez anılır. J ve D'de ise hiç görünmez. Buna karşın P, iki yüzü aşkın yerde onun adını zikreder. P, *Mişkan*'ın malzemeleri, yapılışı ve onunla ilgili yasalar hakkında ayrıntılı bilgiler verir. *Mişkan*, P hikâyelerinde düzenli olarak karşımıza çıkar. P'de halkın bütün toplantıları *Mişkan*'da gerçekleşir. *Mişkan* P'nin özüdür.

Graf'a (ve daha sonra diğerlerine) göre *Mişkan* asla var olmamıştı. Graf, *Mişkan*'ın İkinci Mabet [*Bet-Amikdaş*] döneminde yaşayan birinin kurgusu olduğu sonucuna ulaştı. İkinci Mabet döneminde yaşayan bu yazar, kendi zamanındaki Mabet kâhinlerinin çıkarları doğrultusunda bir yasa düsturu oluşturmak istiyordu. Bu yasalara eskiye ait bir nitelik vermek ve böylece onlara nüfuz kazandırabilmek için yazar, onların, Tanrı'nın Musa'ya Sina Dağı'nda verdiği *tora* olduğunu iddia etmeye karar verdi. Kısacası bu da başka bir "*hile-i şer'iyye*"ydi.

Ancak bu açıklama bir sorun doğurmaktadır. Mabet Musa'nın ölümünden ikiyüz yıl sonra kurulduğuna göre, İkinci Mabet dönemi yazarı nasıl oluyor da Tanrı'nın Musa'ya Mabet hakkında yasalar sunduğu bir hikâye yazabiliyor? İkinci Mabet dönemi yazarı insanları Kâhinlere dair yasaların Musa'nın kaleminden çıktığına inandırabilmek için, Musa dönemi ile Mabetler dönemi arasında bağlantı sağlayacak bir araç bulmak zorundaydı. *Mişkan* işte bu araçtı.

Bu yazarın düşüncesine göre Musa, *Mişkan*'ı kurmuş ve ona ilişkin yasalar sunmuştu. Musa'nın zamanından sonra da *Mişkan* halkın merkezi mabedi olarak faaliyet göstermeye devam etti ve bu durum onun *ardılı olarak* Mabet inşa edilinceye kadar sürdü. Daha sonra Ahit Sandığı, *Mişkan*'dan Mabet'e nakledildi ve bir *Mişkan*'ın mevcudiyetini isteyen yasalar, onun yerine bir Mabet'in mevcudiyetini talep eder oldu. İşte bu nedenle Kâhinler Metninde geçen *Mişkan* edebi ve hukuksal bir kurguydu ve bu kurgu P'nin sürgün sonrası yazarı (ya da yazarları) tarafından kendi dönemlerinde Kudüs kâhinliğinin ve Mabet'in yeniden kurulmasına yardımcı olmak için yaratılmıştı.

Bu düşüncenin lehine sunulan çıkarımlardan biri de şuydu: Çıkış kitabında tasvir edildiği şekliyle (26. *perek*) *Mişkan*, Musa'yla birlikte kırk yıl dolaştıkları çölde İsraillilerin gerçekten taşıyamayacakları kadar büyüktü. İkinci çıkarım ise, *Mişkan*'ın ölçüleri ile Mabet'in [*Bet-Amikdaş*] ölçülerinin karşılaştırılmasıyla sunuluyordu. Bilim adamları, Çıkış 26'ya göre, *Mişkan*'ın, otuz arşın yüksekliğinde ve on arşın genişliğinde olduğunu belirlediler. I. Krallar 6'ya göre ise Mabet, atmış arşın yüksekliğinde ve yirmi arşın genişliğindeydi. *Mişkan*, yükseklik ve genişlik bakımından Mabet'in yarısı kadar olacak şekilde her iki yapı da aynı orantılara sahipti. Böylece araştırmacılar *Mişkan*'ı, Mabet'in kurgusal bir minyatürü olarak algıladılar.

Mişkan bir kurgu ve İkinci Mabet'in bir simgesiydi. Bu da hatanın ikinci basamağıydı.

İşte bu aşamada Wellhausen geldi. Tıpkı psikolojideki Freud ya da sosyolojideki Weber gibi, Julius Wellhausen de modern *Kitabı Mukaddes* çalışmalarının başat kişisidir. Wellhausen'in söylediği şeylerin çoğu kendinden öncekilere aitti. Graf, De Wette ve diğerlerinin ulaştığı sonuçları alıp kullandı. Aslında Wellhausen'in bizzat kendisinin sunduğu katkı başlangıcı değil, sonu oluşturmaktadır. O, kendi araştırmaları ve çıkarımlarıyla birlikte bütün parçaları bir araya getirip anlaşılır ve düzenli bir sentez oluşturdu. Kitaplar bir hayli etkili oldu. Avrupa ve İngiltere'de, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığına ilişkin eleştirel araştırmaları kabul etmeyen insanlar ikna olmaya başlamıştı. Wellhausen olağanüstü bir şöhret kazandı. Kısmen öğrenciler üzerinde yarattığı etki nedeniyle Wellhausen, Greifswald'daki akademik görevinden ayrıldı. İstifa dilekçesinde şöyle yazıyordu:

> Kitabı Mukaddes'i bilimsel bir şekilde ele alma konusuna ilgi duyduğum için teolog oldum; gün geçtikçe anladım ki bir teoloji profesörü de, öğrencilerini Evangelik Kilisesi'nde hizmet etmeye hazırlamak gibi gündelik bir vazifeyle yükümlüydü; ancak ben bu vazifeyi yerine getiremiyor; bilakis, kendi açımdan sürdürdüğüm tüm ihtiyatlı tutuma rağmen, öğrencilerimi hizmetlerinden uzaklaştırıyordum.[1]

Wellhausen'in söylediği ve bu kadar etkili olan şey neydi? Wellhausen J, E, D ve P kaynaklarını tespit etmiş ve bu kaynakların her birinin içinde yerini bulduğu düzenli bir '*Kitabı Mukaddes* dünya-

[1] Bkz. Thomson, R. J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf*, s. 42 vd.

sının tarihsel şeması'nı sunmuştu. Bu şema P hikâyeleri ve kanunlarıyla sona eriyordu.

Reuss'un, yasanın peygamberlerden sonra yazıldığına ilişkin iddiasını ve Graf'ın, *Mişkan*'ın, Mabet'in bir simgesinden başka bir şey olmadığı yönündeki düşüncesini kabul eden Wellhausen için tablo tamamlanmış oluyordu. Wellhausen söz konusu yanlış yolda bir adım daha attı. Ona göre bütün bulmacanın anahtarı *Mişkan*'dı. Dinin *Mişkan* (yani Mabet [*Bet-Amikdaş*]) etrafında merkezileşmesinin tarihi, yazarların geçmişini tespit etmek için bir ipucuydu.

J ve E'deki hikâye ve yasalarda merkezileşmeye dair bir düşünce yoktu. Neden? Çünkü J ve E İsrail'in erken dönemlerinde, yani isteyenin istediği yerde kurban sunabildiği bir dönemde yazılmıştı.

D'de ise, merkezileşme ısrarla talep edilmekteydi: yalnızca "**Yahve'nin adını yerleştirmek için seçtiği yer**"de kurban sunabilirsiniz. Neden? Çünkü D Kral Yoşiya döneminde, yani merkezileştirmenin ilk kez uygulandığı ve bu konuda kararlı bir ısrara ihtiyaç duyulduğu bir zamanda yazılmıştı.

Wellhausen, P'de merkezileşmenin talep edilmediğini öne sürdü. Çünkü bu dönemde merkezileşme tam anlamıyla gerçekleşmişti. P'nin hikâye ve yasaları boyunca yeryüzünde kurban sunulabilecek yalnızca tek bir yerin bulunduğu ve bu yerin de *Mişkan* (yani Mabet [*Bet-Amikdaş*]) olduğu defalarca geçiyor ve anlaşılıyordu. Neden? Çünkü P, İkinci Mabet döneminde, yani halkın yalnızca Mabet'te kurban sunulabileceğini tamamen kabul ettiği bir dönemde yazılmıştı.

P'nin hikâye ve yasaları, dinin artık merkezi bir hal aldığını varsaymaktadır. Bu da hatanın üçüncü basamağıydı.

Elbette bu düşünceyi destekleyen başka çıkarımlar da vardı. P'de geçen farklı kurban çeşitleri listesinde, "günah sunusu" ve "suç sunusu" olarak adlandırılan iki kurban vardır. J, E ve D'de bu tür kurbanlardan söz edilmez. Wellhausen, bu farklılığın ancak günah ve suç sunularının, sürgün tecrübesinden sonra uygulamaya konduğunu kabul edersek mantıklı görülebileceğini düşündü. Yıkılış ve sürgünün kendi günahlarının cezası olduğuna inanan halk suçluluk duymuştu. İşte bu da P'nin İkinci Mabet döneminde yazıldığını ispatlayan bir başka gerçekti.

Benzer şekilde, P'nin bayram listesinde Yılbaşı [*Tişri* (Eylül-Ekim) ayının ilk günü] olarak bilinen ve on gün sonraki bir Af Günü'nün [*Yom Kipur*] takip ettiği bir bayram [*Roş Aşana*] vardır. Bu bayramlar da J, E ve D'de anılmaz ve bu iki ek bayram yine günahlar için bağışlanmayı ifade eder. Wellhausen bunun da Yahuda'nın yıkılış ve sürgün sonrası duyduğu suçluluğu yansıttığını iddia etti.

P'nin yazarını İkinci Mabet döneminde aramak için bir kanıt daha vardı: Peygamber Hezekiel'in kitabı. Peygamber Yeremya gibi, Hezekiel de bir kâhindi. Yeremya'dan farklı olarak Hezekiel, *Harun neslinden geliyordu*. Yeremya gibi Hezekiel de sürgün edildi, ama Yeremya'dan farklı olarak o, Babil'e sürgüne gönderildi. Hezekiel, kitabını orada yazdı. Bu kitap, HEZEKİEL, P'ninkine dikkate değer bir biçimde benzeyen bir üslup ve dille yazılmıştır YEREMYA kitabının D'ye benzediği kadar, HEZEKİEL kitabı da P'ye benzer; HEZEKİEL'deki bazı bölümler, neredeyse kelimesi kelimesine P'deki bölümlerin aynısıdır.

Wellhausen için HEZEKİEL kitabındaki bir bölüm özellikle önemliydi. Hezekiel, gelecekte yalnızca belirli Levililer'in kâhinlik yapabileceğini bildiriyordu. Diğer bütün Levililer, geçmiş günahları nedeniyle kâhinlikten men edilecekti. Kâhin olarak faaliyet gösterebilecek tek

Levili grubu *Sadok*'un torunlarıdır.[2] Sadok, Davut'un, *Harun neslinden gelen* kâhiniydi. Sonuç olarak HEZEKİEL kitabına göre yalnızca Harun neslinden gelen kâhinler meşrudur. Diğerleri tamamen dışlanmıştır.

Wellhausen, bunun tam olarak P'deki bakış açısı olduğunu söyledi. P'de yalnızca Harun neslinden gelen kâhinlerin meşru olduğu tamamen kesindir. Pek çok P hikâyesi (bunları daha sonra anlatacağım) ve pek çok P yasası bu konuyu çok net bir şekilde açıklar. Kısacası P, Musa'nın torunlarını veya başka herhangi bir kişiyi meşru kâhin olarak görmez. Wellhausen buradan P'nin İkinci Mabet döneminde, yani Harun neslinden gelen kâhinlerin yönetimi ele geçirdikleri zaman yazıldığı sonucuna ulaştı. Harun neslinden gelen kâhinler Hezekiel'in kehânetini kendileri için bir ilhâm olarak görmüşlerdi; sonunda ve sonsuza dek kâhin aileleri arasındaki çekişme sona ermişti. Harun neslinden gelen kâhinler mücadeleyi kazanmış ve içlerinden birisi de, kendi zaferlerini yansıtan bir "Musa'nın *tora*'sı" yazmıştı.

Wellhausen'in sunduğu resim çok etkileyiciydi. Kâhinler Metnini, kâhinlerin nüfuz sahibi olduğu bir döneme yerleştirmişti. Günah kurbanlarını ve af bayramlarını, günahın ve affedilmenin söz konusu olduğu bir döneme ait olarak tanımlamıştı. Hezekiel'in düşüncelerini, Hezekiel'in hemen ardından gelen bir döneme yerleştirmişti. P'de *Mişkan* üzerine yoğunlaşılmasını, Mabet [*Bet-Amikdaş*] üzerine yoğunlaşan bir dönemin sonucu olarak ifade etmişti. Bu resim mantıklı, tutarlı, ikna edici ve ne yazık ki hatalıydı.

---

2 HEZEKİEL 44:15-16.

Bu Resimde Hatalı Olan Şey Ne?

Reuss açıkça yanılmıştı. Çünkü peygamberler P'den alıntı yapıyordu. Özellikle YEREMYA oldukça net bir şekilde P'yi sezdiriyordu. *Kitabı Mukaddes*'in ilk *perek*'inde yer alan ve iyi bilinen P hikâyesinin açılışı şöyledir:

> Tanrı'nın gökleri ve yeryüzünü yaratışının başlangıcında, yeryüzü şekilsiz ve boştu ... Ve Tanrı "Işık olsun" dedi.[3]

Yeremya, kehanetlerinden birinde, yıkılış zamanının yaklaştığından söz eder. Şiirsel bir ifadeyle, tabiatın altüst olacağı bir zamanı haber verir. Yeremya, sözlerine şöyle başlar:

> Yeryüzüne baktım,
> Ve işte şekilsiz ve boştu;
> Ve göklere baktım,
> Işık yoktu.[4]

Bu iki ifade, tesadüf olamayacak kadar birbirine benzer. Elbette evrenin yaratılışıyla ilgili P hikâyesini, YEREMYA kitabındaki bir yıkılış kehanetine dayandırmak pek de olası değildir. Aksine P'deki bu [ilk güne ilişkin] resmi etkileyici bir biçimde alıp kullanan kişi Yeremya'dır.

Öyle görünüyor ki Yeremya, P'nin kullandığı dilde böylesi ["Işık olsun"/"Işık yoktu"] tersine çevirmeler yapmaktan hoşlanmaktadır. P pek çok kez "Verimli olun ve çoğalın"[5] ifadesini kullanır ve *Mişkan*'ın

---

3 TEKVİN 1:1-3.

4 YEREMYA 4:23.

5 TEKVİN 1:22, 28; 17:20; 28:3; 35:11; 47:27; 48:4; krş. ÇIKIŞ 1:7; LEVİLİLER 26:9.

ev sahipliği yaptığı Ahit Sandığı'na özel ilgi gösterir.[6] Yeremya'nın kehaneti ise şu şekildedir:

> Verimli olduğunuz ve ülkede çoğaldığınız o günlerde, diyor Yahve, onlar artık "Yahve'nin Ahit Sandığı"nı anmayacak ve o akla gelmeyecek ve bir daha asla (yenisi) yapılmayacak.[7]

Yeremya'nın, bize Ahit Sandığı'ndan hiç söz etmeyen E kaynağını ve ondan nadiren (yalnızca 10. ve 31. *perek*'lerde) söz eden D kaynağını veren Şilo kâhinlerinden olduğunu hatırlayın. O halde Yeremya'nın, P'nin dilini tersine çevirirken Ahit Sandığı'na karşı mesafeli bir tavır aldığını keşfetmek şaşırtıcı olmayacaktır.

LEVİLİLER kitabındaki P metni, tamamen kurbanlarla ilgili yasaların sunulduğu yedi *perek*'le başlar. Burada kurban çeşitleri listelenir, hangi hayvanların kurbana uygun olduğu ve bu hayvanların ne zaman ve nasıl kurban edileceği anlatılır. Bu kurallar şu şekilde son bulur:

> O'nun Sina Çölü'nde İsraillilere, Yahve'ye kurbanlarını sunmalarını emrettiği günde Yahve'nin Musa'ya buyurduğu yakmalık sunuların, tahıl sunusu, suç sunusu, günah sunusu, atanma sunuları, kurban ve esenlik sunularının *tora*'sı [yasa] budur.[8]

Yeremya ise şöyle der:

> Zira onları Mısır'dan çıkardığım gün, sunular ve kurbanlar hakkında atalarınızla konuştum ve onlara emir vermedim mi?[9]

Yeremya neden P'ye düşmandır? Bunu daha sonra açıklamama izin verin. Şimdilik önemli olan şudur: Yeremya P'yi *biliyordu*.

---

6 Örnek olarak bkz. ÇIKIŞ 25.

7 YEREMYA 3:16.

8 LEVİLİLER 7:37-38.

9 YEREMYA 7:22.

P'yi bilen tek peygamber Yeremya değildi. Hezekiel de P'yi biliyor, ondan alıntılar yapıyor ve kehanetlerini P'ye dayandırıyordu. HEZEKİEL kitabının beş ve altıncı *perek*'lerine bir bakın. Bu *perek*'lerde Hezekiel, halkını, Tanrı ile yaptıkları ahde bağlı kalmamakla suçluyor. *Kitabı Mukaddes* üzerine çalışan bilim adamları arasında bu tür kehanetler "ahit davası" olarak bilinir. Peygamber, ilahi bir mahkemede halkı aleyhine dava açan bir avukat gibi davranır ve Tanrı'yla yaptıkları ahde uymadıkları için halkı suçlar. HEZEKİEL kitabının beş ve altıncı *perek*'lerinde söz konusu olan ahit, P'nin bir *perek*'idir (LEVİLİLER 26). Bu *perek*, Tanrı ile İsrail arasında bir ahit yapıldığını bildirir ve inayetlerin ve lanetlerin bir listesini verir. "Koyduğum kaideler uyarınca yürür, emirlerime sadık kalır ve onları yerine getirirseniz"[10] inayetlere mazhar olunacaktır. Ve "Koyduğum kaideleri çiğner ve yargılarımı umursamaz ve böylece emirlerimi yerine getirmezseniz"[11] lanetlere maruz kalınacaktır.

Bunlar ahit sözleridir. Hezekiel'in ahit davası ise şöyledir:

> Kaidelerim uyarınca yürümediniz ve yargılarımı umursayıp yerine getirmediniz.[12]

P'nin ahit laneti şöyledir:

> Evlatlarınızın etini yiyeceksiniz.[13]

Hezekiel'in ahit davası ise şu hükmü içerir:

> İçinizde babalar evlatlarını yiyecekler.[14]

---

[10] LEVİLİLER 26:3.

[11] LEVİLİLER 26:15.

[12] HEZEKİEL 5:7.

[13] LEVİLİLER 26:29.

P'nin başka bir ahit laneti de şöyledir:

> Vahşi yaratığı içinize salacağım, sizi (sevdiklerinizden) yoksun bırakacak ... Ve üzerinize gelen kılıca sebep olacağım ... Ve salgın hastalık aranıza yollayacağım.[15]

Hezekiel'in ahit davası ise şu hükmü içerir:

> Kıtlık ve habis yaratığı üzerinize salacağım ve sizi (sevdiklerinizden) yoksun bırakacaklar; salgın hastalık ve dökülen kanla tarumar olacaksınız ve üzerinize gelen kılıca sebep olacağım.[16]

Bu liste uzatılabilir. Hezekiel'in halka yönelik suçlamaları ve vardığı hükümler, P metnindeki ifadelerin neredeyse kelimesi kelimesine tekrarına dayanır – ki bu zaten bir ahit davasından beklenen tutumdur. Buna karşın Reuss, Graf ve Wellhausen'i takip eden araştırmacılar, P'nin, HEZEKİEL'den *sonra* yazıldığı sonucuna ulaştı. Ancak bunun bir *ahdin*, kendi *ahit davasına* dayanarak yazıldığı anlamına geldiği olgusunu nasıl açıklayabilirlerdi? Bu araştırmacıların çoğu P'nin belirli bir bölümünün (LEVİLİLER 26) P'nin geri kalan bölümlerinden çok önce yazılmış olması gerektiğini iddia etti.

Ancak Hezekiel, P'nin diğer bölümlerinden, özellikle de Mısır'dan çıkış hikâyesinin P versiyonundan da alıntılar yapar. P hikâyesinde Tanrı, Musa'ya şunu anlatır:

> Sizi İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a vereceğime yemin ettiğim ülkeye getireceğim ve onu size vereceğim.[17]

HEZEKİEL kitabında ise Tanrı, Hezekiel'e şöyle der:

---

[14] HEZEKİEL 5:10.

[15] LEVİLİLER 26:22, 25.

[16] HEZEKİEL 5:17.

Kendilerine vermeye yemin ettiğim ülkeye onları getirdim.[18]

P'nin çıkış hikâyesinin anlatım tarzı ile Hezekiel'in bu hikâyeyi yeniden yorumlayışındaki anlatım tarzı arasında sayısız başka paralellikler bulunmaktadır.[19] Öyle görünüyor ki Hezekiel'in Mısır'dan çıkış olayını anlatmak için kullandığı kaynak P'dir. Buna karşın Reuss, Graf ve Wellhausen'den beri araştırmacılar, bir kez daha P'nin Hezekiel'den *sonra* yazıldığı konusunda hemfikir oldu. Ancak onlar P'de *anlatılan* hikâyenin, HEZEKİEL kitabında *tekrar anlatılan* hikâyeye dayandığı gerçeğini nasıl açıklayabilirler? Bunu *açıklayabileceklerini* sanmıyorum. Bence biz doğal olarak peygamberin *tora*'dan alıntı yapmasını bekleriz; *tora*'nın peygamberden alıntı yapmasını değil (ve Hezekiel açıkça *tora*'dan alıntı yapmıştır).[20] Yine doğal olarak bir hikâyenin tekrar anlatılışının, özgün anlatılışına dayanmasını bekleriz; özgün hikâyenin tekrara dayanmasını değil. Ahit davası ahde dayanmalıdır, zıttı bir durum beklenemez. Ondokuzuncu yüzyıl *Kitabı Mukaddes* araştırmacıları, Hezekiel Peygamber'e çok büyük bir önem atfediyordu. Ancak HEZEKİEL kitabındaki bütün önemli meseleler P'de göz ardı edilir, hatta P açıkça HEZEKİEL'e ters düşer. Örneğin Hezekiel, Mabet'in yeniden inşası için çok ayrıntılı bir plan verir, ancak P'nin *Mişkan-Bet-Amikdaş*'ı [Buluşma Çadırı-Mabet], Hezekiel'in planına kesinlikle uymaz.[21]

---

[17] ÇIKIŞ 6:8.

[18] HEZEKİEL 20:28.

[19] Bu benzerliklerin bir listesi, Friedman'ın, *The Exile and Biblical Narrative* adlı eserinde (s.63) verilmiştir.

[20] Hezekiel 7:26; 22:26; ayrıca bkz. 43:11; 44:5, 23.

[21] Hezekiel 40-42; Çıkış 26.

Bu noktadan sonra yeni dilbilimsel analiz yöntemlerinin güvenebileceğimiz çıkarımlar sunacağına inanıyorum. Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde profesör olan Avi Hurvitz, 1982 yılında, P'nin HEZEKİEL'e oranla daha eski dönem bir *Kitabı Mukaddes* İbranîcesi kullanılarak yazıldığını gösterdi.[22]

Elbette HEZEKİEL kitabını Hezekiel'in, YEREMYA kitabını da Yeremya'nın yazmadı iddia edilebilir. Ancak Wellhausen yandaşlarının yaptıkları savunma bu değildir. Daha ziyade peygamber kitaplarındaki hangi *bölümün*, tarihin hangi döneminde yazıldığını belirlemek için yapılan çok sayıda araştırmaya girişmişlerdir. Burada sunduğum, YEREMYA ve HEZEKİEL kitaplarından alıntılanmış metinlerin bu, 'bağlamından koparıp yeniden tarihleme' işlemine karşı direndiğini düşünüyorum ve ne olursa olsun dilbilimsel kanıtlar, P'yi, tarihsel olarak yalnızca peygamber kitaplarından öncesine değil, aynı zamanda Wellhausen'in onun için belirlediği *tarihten* öncesine de yerleştiriyor. Hurvitz'in kitabı dışında, yakın zamanlarda, üçü Amerika Birleşik Devletleri'nde ve ikisi de Kanada'da olmak üzere beş bilim adamı daha P'nin büyük bir kısmının Babil sürgününden öncesine ait bir *Kitabı Mukaddes* İbranîcesiyle yazıldığını gösteren dilbilimsel kanıtlar buldular.[23] Reuss'un, "P yasaları peygamberlerden sonra yazılmıştır" iddiası kesinlikle yanlıştı. Peygamber kitaplarından elde edilen kanıtlar, P yasaları ve hikâyelerini yazan kişinin Yeremya ve Hezekiel dönemi öncesinde –yani Babil sürgünü öncesinde– aranması gerektiğini gösterdi.

---

[22] Bibliyografya'ya bakınız.

[23] Jacob Milgrom, Robert Polzin, Gary Rendsburg, Ziony Zevit ve A. R. Guenther; Seçilmiş Kaynakça'ya bakınız.

Wellhausen'in, "P dinin artık merkezileştiğini varsaymaktadır" iddiası da yanlıştı. P, devamlı olarak, kurban ve diğer dinsel merasimlerin *Mişkan*'da –ya da bilinen adıyla Buluşma Çadırı'nda– yapılmasını emreder. Nasıl ki D, düzenli olarak, insanların "Yahve'nin, adını barındırdığı yer"e gelmesini emrediyorsa, P de düzenli olarak onlara *Mişkan*'a gelmelerini emreder. Bakış açısı aynıdır. Her iki metin de kendisine farklı bir nokta belirleyip aynı düşünceyi dile getirir: yalnızca tek bir meşru dinsel merkez olabilir.

P bunu LEVİLİLER ve SAYILAR'ın ilk *perek*'lerinde düzenli olarak emreder. LEVİLİLER 17'de ise açıkça şöyle der:

> İsrail topluluğundan her kim kampın {ordugah} içinde ya da dışında bir sığır veya bir kuzu veya keçi keser ve onu Yahve'nin *Mişkan*'ı önünde Yahve'ye kurban olarak sunmak için Buluşma Çadırı'na getirmezse, kan{suçu} bu adama addedilecektir. O kan dökmüştür. Ve bu adam halkının arasından ayrılacaktır.[24]

Eğer merkezi yere gelmezseniz, ayrılacaksınız. Bu davranış cinayet işlemeye (kan dökmeye) benzetilir. Bu durumda P'nin, dinin merkezileştiğini varsaydığını söylemek zordur. P bunu talep etmektedir.

Peki Wellhausen bu durumu nasıl açıkladı? Ona göre, LEVİLİLER'in bu bölümü gerçekte P'nin bir parçası değildi. P'yle pek çok yerde dil ve üslup benzerliği olmasına karşın, bu daha eski ve aslında bağımsız bir eserdi; Kutsallık Düsturu olarak biliniyordu ve P'nin yasa düsturunun içine yerleştirilmişti. Ancak bu yanıt, sorunu tamamen çözmez. Wellhausen bu "Kutsallık Düsturu"nun da Hezekiel'den sonra gelen biri tarafından yazıldığını söylüyordu ve bu nedenle hâlâ metin bir şekilde sürgün dünyasının ve İkinci Mabet döneminin bir parçası

---

[24] LEVİLİLER 17:3-4.

olarak kalmaktaydı. Ve bütün bunlar bir yana, P'nin başından sonuna kadar *Mişkan* hakkında başka emirler de vardır. P hiçbir şekilde merkezileşmiş bir dinin söz konusu olduğunu kabul etmez. Bunun anlamı P'nin, Wellhausen'in söylediğinin aksine –dinin başarılı bir şekilde merkezileştiği– İkinci Mabet dönemine hiçbir şekilde uygun düşmediğidir.

Wellhausen'in bu kanıtlara ilişkin diğer yorumları da zorlayıcı iddialar değildir. P'de geçen günah ve suç kurbanlarını, Yahuda halkının, kötü kaderleri hakkında suçluluk duyduğu sürgün sonrası dönemle ilişkilendirmişti. Bu tehlikeli bir akıl yürütmedir. Yazarın içinde bulunduğu toplumun ne zaman belli bir duyguyu ortaklaşa bir biçimde hissetttiği üzerine tahminde bulunmak ve bu tahmine dayanarak edebi bir parçanın ne zaman yazıldığını belirlemek çok da güvenilir bir yöntem değildir. Söz konusu duygular günahla ilgiliyse bu güvenilmezlik özellikle şiddetlidir. İnsanlar gerek bireysel, gerekse toplumsal olarak tarihin herhangi bir aşamasında suçluluk hissine kapılabilir. Yahuda kâhinlerinin, MÖ 722 yılında Asurlular'ın İsrail Krallığı'nı yıkmasından sonra Kudüs'te, dinsel merasimlerin arasına suç kurbanlarını da eklediklerini kolayca düşünebiliriz. Bu dönemde Kudüs'te bulunan İsrailli mülteciler de, en azından Yahudalıların 587'den sonra hissettikleri kadar kendilerini suçlu hissetmiş olabilirler.

P'ye bağışlanma bayramlarının eklenmesiyle ilgili olarak da aynı şeyler söylenebilir. Aslında Kudüs'ün yıkılışını takip eden dönem, böyle bir bayramın yaratılması için düşünülebilecek en zor zamanlardı; çünkü bu koşullarda *uygulamaya sokma* sorunu yaşanacaktı. Eğer Af Günü yıkılışın ardından insanların duydukları suçluluk nedeniyle ortaya çıktıysa, P'nin yasalarını yazan kişi, herhangi birini bunun kadim bir yasa olduğuna ikna edebileceğini nasıl ummuş olabilirdi ki?

İnsanların suçluluk hissine kapıldıkları MÖ 587 yılından sonrasına kadar kimsenin bilmediği bir yasayı Musa'nın yazdığına kim inanırdı? Yeni kanunların *Birinci Mabet* döneminde başarılı bir şekilde uygulamaya sokulduğunu düşünmek daha kolaydır; çünkü bu dönemde –Kral Hizkiya ve Yoşiya'nın yaptığı gibi– dinsel reformlar yeni kanunlar ve yeni keşfedilmiş metinler olarak sunuluyordu.

Peygamberler P'den alıntı *yapmışlardı* ve Kâhinler Metni yasaları ve hikâyeleri, merkezi bir dinin tesis edildiğini *varsaymıyordu*. Bu Reuss, Graf ve Wellhausen'in şekillendirdiği senaryoyu ciddi bir şekilde zayıflatır. Biz –*Musa'nın Beş Kitabı*'nın büyük bir kısmını oluşturan– P'nin yazarını kesinlikle İkinci Mabet döneminde arayamayız.

Ancak bu bilgiyi keşfetmek bize bu yazarı nerede aramamız *gerektiğini* söylemez. Bununla birlikte az önce andığımız açıkça görünen hataların üçüncü basamağının yapısı bize söz konusu yazar için nereye bakmamız gerektiği hakkında bir ipucu verir. Wellhausen bir konuda haklıydı: bütün bulmacanın anahtarı *Mişkan*'dı.

ONUNCU BÖLÜM

KUTSAL ÇADIR



Graf ve Wellhausen, *Pentatök*'ün kaynakları arasında en genişi olan P'nin, aynı zamanda en son yazılan kaynak olduğunu düşünmüş-tü. P'nin yazarının, mutlaka İkinci Mabet döneminde yaşamış olması gerektiğini iddia etmişlerdi. Bu dönemde Mabet, toplum yaşamının merkezinde yer alıyordu. Bununla birlikte P'nin yasa ve hikâyelerinde Mabet'in adı hiç geçmez. Ve bu durum Graf ve Wellhausen'in hipotezinde bir köşetaşı teşkil etti: onlara göre, P'de ne zaman *Mişkan*'dan bahsedilse, bu Mabet [*Bet-Amikdaş*] anlamına gelmekteydi. *Mişkan* aslında hiç var olmamıştı. *Mişkan*, Kâhinler Metni yazarının, Musa'ya ait olduğu farz edilen bir metinde "Mabet" sözcüğünün kullanımının yaratacağı anakronizmden kaçınmak için geliştirdiği bir kurguydu.

Graf ve Wellhausen, *Mişkan*'la bu kadar ilgilenmekte haklıydı. *Musa'nın Beş Kitabı*'nda *Mişkan*'dan her şeyden daha fazla söz edilir. Kurban ve diğer merasimlerle ilgili bütün emirler orada icra edilmek zorundaydı. Baştan sona kadar yalnızca *Mişkan*'ın hangi malzemelerden yapıldığını anlatan *perek*'ler bile vardır. Onun içinde veya önünde gerçekleşen hikâyeler anlatılır. Örneğin Sina Dağı'ndan sonra Tanrı'nın Musa'yla iletişim kurduğu yer *Mişkan*'dır. Kutsaldır; Ahit Sandığı, On Emir levhaları ve keruvları içinde barındıran ibadet yeridir. Yapımında az bulunur ahşap, altın, pirinç, yün ve lacivert, kırmızı ve mor iplikle örülmüş keten kumaş kullanılmış ve kırmızı deriden bir örtüyle kaplanmıştır. Yalnızca kâhinler onun içine girebilir; onların dışında içeri giren herhangi biri öldürülmelidir.

Bütün bunlar, geç dönemde yaşayan Kâhinler Metni yazarının İkinci Mabet'in bir simgesini yaratmak için yaptığı bir kurgu muydu?

Ancak Kâhinler Metni *Mişkan*'la bağlantılı olarak Ahit Sandığı, levhalar, keruvlar ve Urim ve Tummim gibi şeyleri de vurgulamakta ve bunların hiçbiri İkinci Mabet'te bulunmamaktadır. Bir "*hile-i şer'iyye*" belgesi meydana getirmekte olan bir İkinci Mabet dönemi kâhini neden *Mişkan*'ın İkinci Mabet'te bulunmayan eşyalarını ısrarla vurgulamaktaydı?

Arşınların Hesaplanması

P'de *Mişkan*'ın niteliği hakkında açık ve net bilgiler bulunur (Çıkış 26). Graf ve Wellhausen'i takip edenler, *Mişkan*'daki orantının, İkinci Mabet'in orantısına uygun düştüğünü belirttiler; ancak bu tam olarak doğru değildir. Onların verdikleri ölçüler şu şekildeydi:

MABET	Genişlik **20** arşın	Uzunluk **60** arşın
MİŞKAN	Genişlik **10** arşın	Uzunluk **30** arşın

Böylece onlar *Mişkan*'ın, açıkça Mabet'in bire-iki ölçeğinde bir modeli olduğunu söylediler. Burada hata olarak nitelendirilebilecek üç şey vardır. Birincisi bu yapılar iki değil üç boyutludur ve üçüncü boyutun ölçüsü şöyledir:

MABET	Yükseklik **30** arşın
MİŞKAN	Yükseklik **10** arşın

Burada oran bire-üç şeklindedir. Eğer *Mişkan*, İkinci Mabet'in *hile-i şer'iyye* için sunulan bir suretiyse, neden bu üç boyutun yalnızca ikisi dikkate alınmıştı?

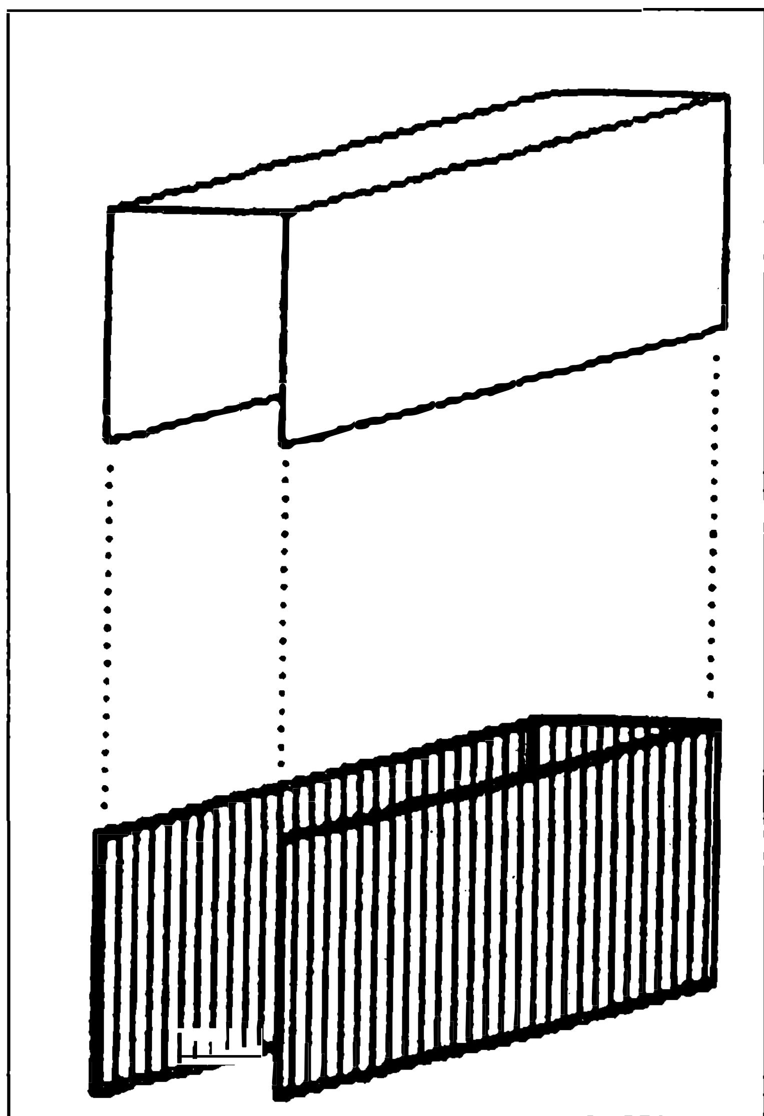
Bu, *Mişkan*/Mabet eşitliğinin en küçük sorunudur. İkinci sorun, onların kullandıkları Mabet ölçülerinin (20x60) İkinci Mabet'in ölçüleri olmamasıdır. İkinci Mabet'in ölçüleri *Kitabı Mukaddes*'in hiçbir yerinde verilmemiştir. O halde bu 20x60 ölçüsü nedir? Bu, *Birinci* Mabet'in I. KRALLAR 6'da verilen ölçüleridir.[1] Demek ki "*Mişkan*, İkinci Mabet'in ölçekli bir modelidir" iddiasının ispatı olan ölçüler, aslında Birinci Mabet'in ölçüleridir.

Üçüncü sorun, kullandıkları *Mişkan* ölçülerinin (10x30) aslında *Mişkan*'ın gerçek ölçüleri olmamasıdır. *Mişkan*'ın ölçüleri *Kitabı Mukaddes*'te verilmemiştir. *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan *Mişkan*, gerçekte, bütün zamanların en büyük muammalarından biridir. ÇIKIŞ kitabı (26. *perek*) onun hangi malzemelerden yapıldığını bir liste halinde verir – ahşap çerçeveler, demir halkalar, ahşap direkler, dokunmuş perdeler; ancak bunların nasıl kullanılıp çadırın kurulacağını anlatmaz. Donanımı verir, ama tesis planını sunmaz. İşte muamma budur. *Seminer* [din adamı okulu] öğrencileri, sıradan okuyucular ve değişik arşın hesaplayıcıları yüzyıllardır bunu çözmeye çalışmaktadır. Öğrencilik yıllarımdayken, eğer bu malzemelerin listesini ve arşınları okuyabilir ve bunları *önemsersem* bir bilim adamı olacağımı zannederdim. Aradan yıllar geçti ve şimdi görüyorum ki, bu arşınlar, *Kitabı Mukaddes*'in yazarı hakkındaki araştırmada bir anahtar ipucu içeriyor.

Mişkan, bir dizi ahşap çerçeveyi bir dikdörtgen oluşturacak biçimde yerleştirdikten sonra bunların bir kumaşla kaplanmasıyla tesis edilen bir çadırdı.

---

[1] I. KRALLAR 6:2.



Çıkış 26'ya göre her bir çerçevenin genişliği bir buçuk arşındır. *Mişkan*'ın iki kenarının her birinin tesisi için yirmi çerçeve kullanılmıştır. Bu *perek*'e göre arka taraf altı çerçeveden yapılmış, köşelere ise ikişer çerçeve eklenmiştir. (Köşelere konan fazladan iki çerçeve büyük bir olasılıkla dengeyi sağlamak içindi.) Artık araştırmacıların neden *Mişkan*'ın otuz arşın uzunluğunda olduğunu düşündüklerini anlamak kolaydır: her biri bir buçuk arşın genişliğinde olan yirmi çerçeve. Ancak onun on arşın genişliğinde olduğuna nasıl karar verdiler? Eğer arkada bulunan altı çerçeveyi dikkate alırlarsa, bu yalnızca dokuz arşın eder. On arşın sonucuna nasıl ulaştılar? Büyük bir olasılıkla bu –orantının nasıl olması gerektiğine ilişkin yargılarına dayanan inançlarıyla sundukları– basit bir tahmindi.

Ölçüler birbirine uygun düşmüyordu, kullandıkları Mabet ölçüleri İkinci Mabet'in, *Mişkan* ölçüleri de aslında *Mişkan*'ın ölçüleri değildi. Dolayısıyla *Mişkan*'ın İkinci Mabet'in bir simgesi olduğunu göstermek için sunulan mimari kanıt hatalıydı.

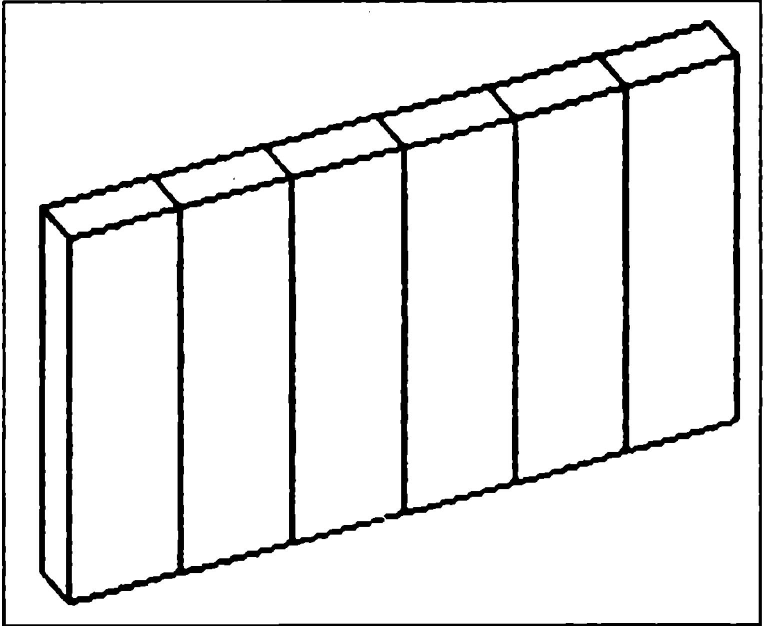
Ve dahası, eğer bunların tamamı asla varolmamış bir şeye aitse, *Kitabı Mukaddes* yazarı neden bu kadar ayrıntılı ve kesin ölçüler vermişti?

Mişkan'ı Yeniden Tesis Etmek

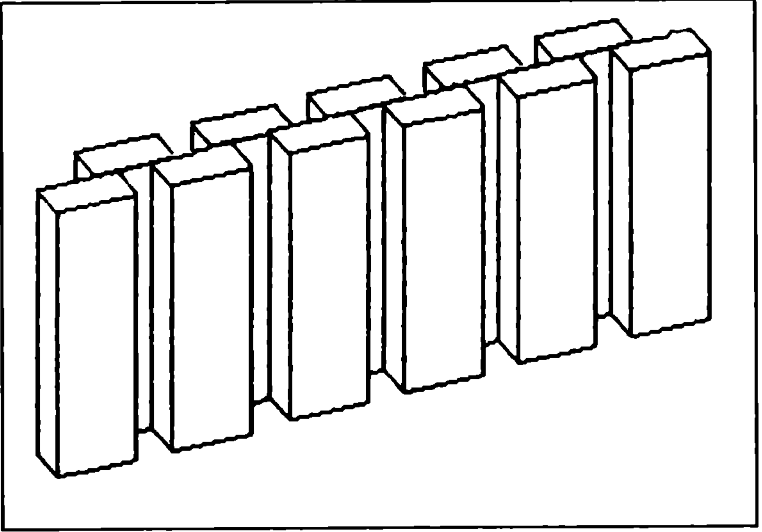
Graf-Wellhausen şemasındaki *Mişkan* unsurunu toptan reddetmek yeterli değildir. Yine de *Kitabı Mukaddes*'te *Mişkan*'ın çok önemli olduğu gerçeğini tam olarak anlamak gerekir. Eğer *Mişkan* İkinci Mabet'in bir simgesi değilse, neydi?

Bana biraz daha arşın hesaplaması yapmam için izin verin. Önce-

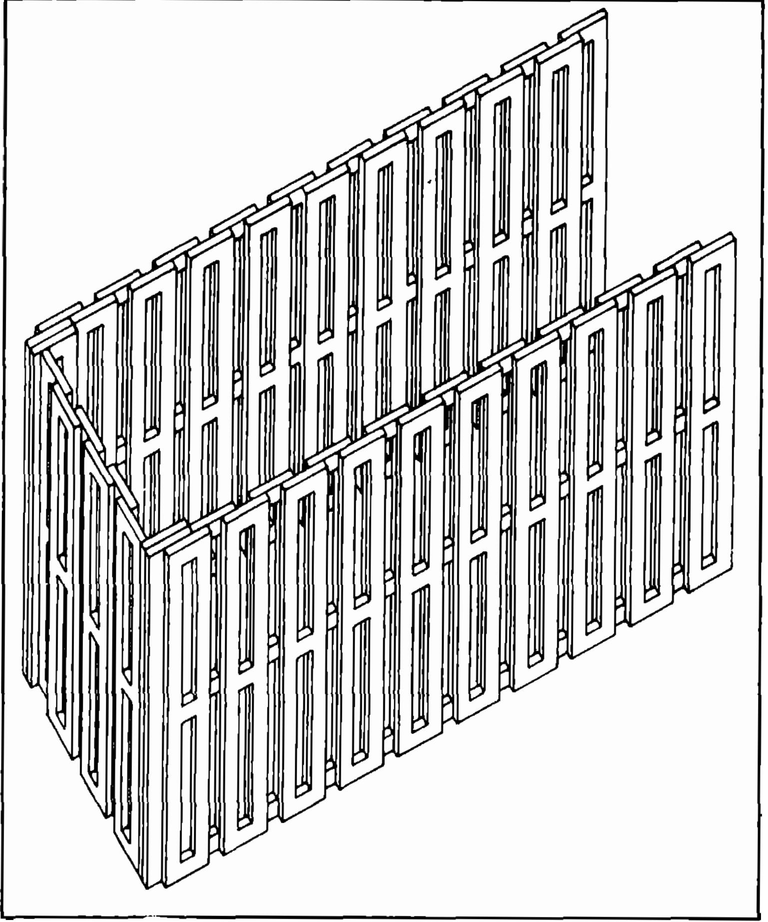
likle *Mişkan* çerçevelerinin bir buçuk arşın genişliğinde olması tuhaftır. Büyük bir olasılıkla eski İsrailliler [ölçü için] bir arşın sicimi kullanıyordu. Peki neden bir veya iki arşın değil de, bir buçuk arşın genişliğinde olan parçalardan oluşan bir yapı tasarlanmıştı? İkinci olarak, neden çerçevelerin aşağıda gösterildiği gibi yan yana ve aynı hizada yerleştirildiğini varsaymak zorundayız ki?



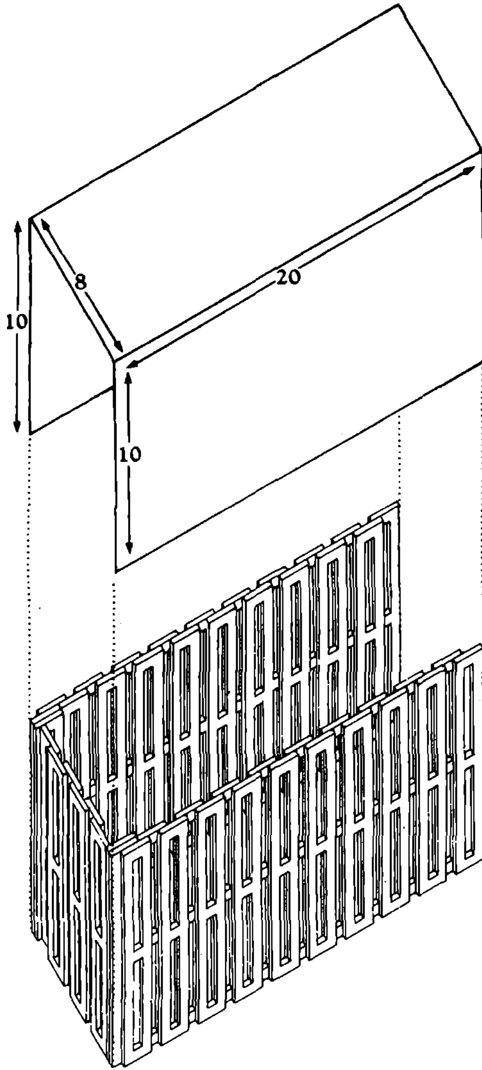
Yandaki gibi üst üste gelecek şekilde yerleştirildiklerini de düşünebiliriz!



Danıştığım mimarlar bana, ikinci düzenlemenin denge ve havalandırma açısından daha faydalı olduğunu söylediler. Bu, neden bir buçuk arşın gibi alışılmamış bir genişliğe ihtiyaç duyulduğunu belki açıklayabilir. Fazla olan yarım arşın, çerçevelerin üst üste gelmesini sağlamak içindir. Eğer bu doğruysa, *Mişkan*'ın kenarlarını oluşturan yirmi çerçevenin uzunluğu yirmi arşın olacaktır. *Mişkan*'ın arkasındaki 6×2 çerçevenin uzunluğu da köşelerdeki iki çerçevenin nasıl yerleştirildiğine bağlı olarak, altı ila sekiz arşın olacaktır. Metin, çerçevelerin on arşın yüksekliğinde olduğunu söyler; bu durumda, ölçekli şeklini çizersek, *Mişkan* şuna benzeyecekti:



Bu ölçülerin ve düzenlemenin doğru olduğunu kanıtlamak için bir yol vardır: yapının üzerine örtülen kumaşı ölçmek. Bu, üzerine lacivert, mor ve kırmızı renklerle keruvların resimleri nakşedilmiş, iki katlı, büyük ve güzel bir keten kumaştır.

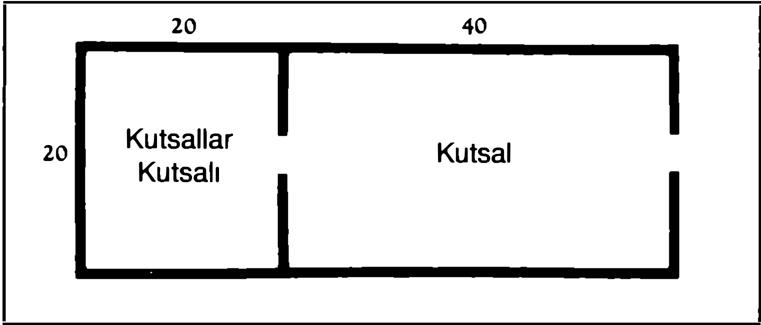


Her bir katı aynı büyüklüktedir. İki kat kumaş, kenarlarındaki ilmeklere geçirilen elli altın halkayla birbirine tutturulmuştur. Bu iki kat

kumaşın büyüklüğü, 20×28 arşındır – ki bu uzunluk çerçevelerin üst üste yerleştirilerek düzenlenmesine uygun düşer. Kumaşın yirmi arşınlık genişliği, yirmi arşın uzunluğundaki *Mişkan* çerçeveleri boyunca uzanır. Kumaşın yirmisekiz arşın uzunluğundaki bölümü ise, her biri on arşın uzunluğundaki duvarları ve sekiz arşınlık tavanı örter

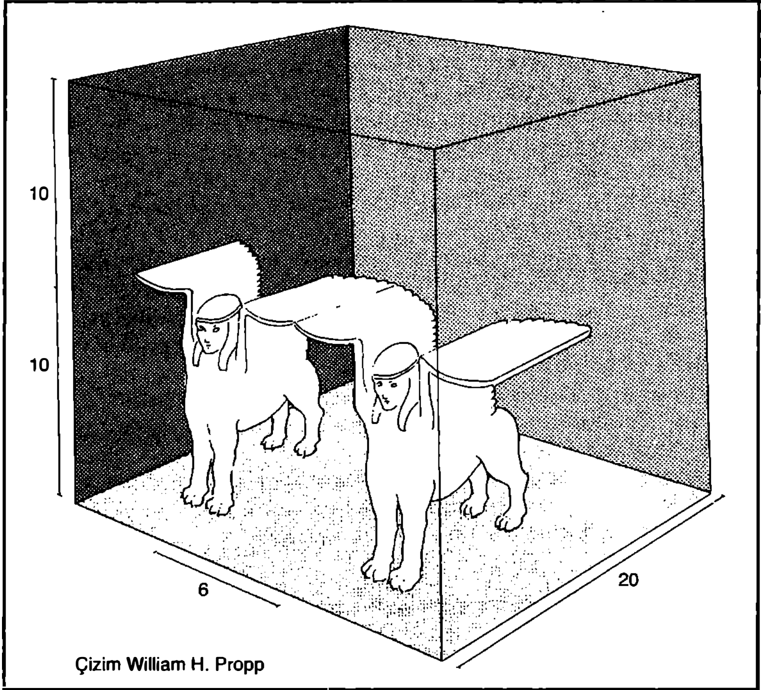
Tüm bu anlattıklarımızın, çadır mimarisine duyulan merakın ötesinde bir anlamı vardır. Birkaç yıl önce *Mişkan*'ın ölçülerini ilk kez hesapladığımda çok şaşırmıştım. *Mişkan* 20×8×10 arşın ölçülerindeydi – bu neyi kanıtlar? Bu ne Mabet'e ne de *Kitabı Mukaddes*'teki herhangi bir şeye uygun düşen bir orantıydı. Ancak birkaç gün sonra anladım ki, aslında *Kitabı Mukaddes*'te tam da bu ölçülerde bir yer vardı: Mabet'te, *Kutsallar Kutsalı*'nda bulunan keruvların kanatlarının altı.

Birinci Mabet iki odaya ayrılıyordu. Dıştaki oda *Kutsal*; içerdeki oda ise *Kutsallar Kutsalı* olarak adlandırılmıştı. *Kutsallar Kutsalı*, 20×20 ölçüsünde bir kareydi.



Kutsallar Kutsalı bölümünde iki altın keruv bulunuyordu. Her biri on arşın yüksekliğindeydi. Keruvlar, genellikle, bir insan başına, dört ayaklı bir hayvan vücuduna ve kuş kanatlarına sahip olurdu. Elde bulunan örneklerde kanatlar, genellikle, keruvların bedenlerinin arkasına doğru katlanmıştır. Buna karşın Mabet keruvlarının kanatları

açıktı. Keruvların her birinin kanat genişliği on arşındı; dolayısıyla kanatları, aşağıdaki şekilde de gösterildiği gibi, bir yanda odanın duvarlarına, diğer yanda ise ortada birbirlerine değiyordu:



Çizim William H. Propp

Keruvların kanatları altında bulunan boşluk yirmi arşın uzunluğunda (*Kutsallar Kutsalı* bölümünün uzunluğu), on arşın yüksekliğinde ve on arşından *daha az* olmayan bir genişlikte olmalıdır; çünkü keruvların vücutları, ortadaki boşluğun bir kısmını kaplayacaktı. *Mişkan*'ın ölçüleri bu "en kutsal yer"in, yani Mabet'teki *Kutsallar Kutsalı* içinde bulunan keruvların kanatlarının altındaki boşluğun ölçülerine

uymaktadır. Bu ise, *Mişkan'ın, aslında Birinci Mabet'te olduğunu* gösteren ilk ipucudur.

Mişkan'ın ölçüleriyle ilgili olarak ulaştığım bu sonuçları, ilk olarak, 1980 yılında *Biblical Archeologist* adlı dergideki bir makalede yayımladım. Pek çok bilim adamı bu sonuçları kabul etti, ama en azından bir bilim adamı bu ölçülerin "*öznel*" olduğunu iddia etti. Aradan bir süre geçti; benim ulaştığım sonuçları iyi bilen Baruch Halpern, Tel Aviv Üniversitesi'nden İsrailli arkeolog Yohanan Aharoni'nin raporlarını inceliyordu. Aharoni, Yahuda çölünde bir şehir olan Arat'ın kazılarını gerçekleştirmişti. Arat'ta, *Kitabı Mukaddes*'in ele aldığı dönemde kullanımda olan bir mabet keşfetti. Halpern beni aradı ve Arat Mabedi'nin –*Mişkan*'ın ölçülerine uygun olacak biçimde– altı arşın genişliğinde, yirmi arşın yüksekliğinde olduğunu bildirdi. Bu yeni keşfedilen mabet ile *Mişkan*'ı birbiriyle ilişkilendiren başka benzerlikler de vardı ve Aharoni'ni de "*Mişkan* ile Arat Mabedi arasındaki benzerlik çok dikkat çekicidir" yorumunu yaparak bunları kabul etti. Ki gerçekten de dikkat çekiciydi – bu keşif, benim hesapladığım *Mişkan* ölçülerinin öznel olmadığını da kanıtlamış oluyordu. Arat Mabedi, *Mişkan* ve Birinci Mabet'in iç tarafındaki kutsal yer birbirine uygun düşen bazı özellikler gözetilerek yapılmıştı.

Mişkan'ın aslında Birinci Mabet'in içinde olduğunu gösteren diğer kanıtlar bizzat *Kitabı Mukaddes*'te bulunmaktadır. Kral Süleyman'ın Mabet'i açtığı günün olayları üzerine olan ve I. Krallar ve II. Tarihler kitaplarında bulunan anlatıya bakarsak şöyle dendiğini görürüz:

> Yahve'nin sandığını ve *Buluşma Çadırı*'nı ve Çadır'ın içinde olan bütün kutsal eşyaları ... mabede taşıdılar.[2]

[2] I. Krallar 8:4; II. Tarihler 5:5.

Burada açıkça *Mişkan*'ın, Ahit Sandığı ve diğer eşyalarla birlikte Mabet'e getirildiği belirtilir. O halde *Mişkan*, keruvların kanatları altında kurulmuş ya da Mabet'in mıntıkası içinde keruvların kanatları altında onun için benzer ölçülere sahip bir yer yaratılarak korunmuş olabilir. Her iki durumda da *Mişkan* Birinci Mabet'le bağlantılı bir şey oluyordu.

MS I. yüzyılda yaşayan Yahudi tarihçi Josephus da *Mişkan*'ın Mabet'e götürüldüğünü açıkça belirtir. Ve keruvların açılmış kanatlarının kesinlikle sanki bir çadır tesis ettikleri etkisi yarattığını anlatır.[3]

Aynı şekilde, MS V. yüzyılda derlenen *Babil Talmudu*'nda da Buluşma Çadırı'nın, Mabet'in altına konulduğu ifade edilmiştir.[4]

Araştırmacılar, *Mişkan* ile Mabet'i birbiriyle ilişkilendiren bu açık ifadeleri nasıl yorumladılar? Josephus ve *Talmud*'dan elde edilen bu kanıtlar şüpheyle karşılanır; çünkü bunlar, nispeten geç döneme ait kaynaklardır. Yukarıda alıntıladığımız *Kitabı Mukaddes* ifadesine gelince, pek çoğu bunun *Mişkan*'ın Mabet'le ilişkili olduğunu *göstermek isteyen* daha sonraki dönemlerdeki editörün eklediği bir "açıklama" olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte *Kitabı Mukaddes*'te, *Mişkan*'ın Mabet'in içinde olduğunu gösteren başka göndermeler de bulunmaktadır ve bu göndermelerin bazıları okuyucuyu yönlendirmeye yönelik yorum cümleleri olmaktan çok, *Mişkan*'ın Mabet'in içinde olduğuna dair gündelik bilgiyle yazılmış şiirler biçimindedir. Örneğin MEZMURLAR 26:8'de şöyle denir:

Severim ey Yahve barındığın Ev'i
Görkeminin *Mişkan*'ının bulunduğu yeri

---

3 *Jewish Antiquities*, VIII:101, 103.

4 *Babil Talmudu*, SOTAH 9A.

"Yahve'nin Evi" ifadesi *Kitabı Mukaddes*'te daima Mabet anlamında kullanılır. Burada Ev, *Mişkan*'ın bulunduğu yer olarak tanımlanmıştır. *Kitabı Mukaddes* tercümelerinin çoğunda, bunun asıl anlamı bilinmeden bu ikinci satır "görkeminin barındığı yeri" olarak çevrilir.[Δ] Ancak buradaki *mişkan* ifadesi [ki İbranîce de "barınmak" anlamına gelen *şahan* kökünden türemiştir –en], yalnızca Mabet'te bulunan *Mişkan*'a işaret ederse, doğru anlamına kavuşur.

Yine MEZMURLAR 27:4-5, *Mişkan* ile kutsal Çadır arasında bağ kurar:

Yahve'den tek dileğim var, tek şey isteyeceğim:
Ömrümün bütün günlerini Yahve'nin Evi'nde barınarak geçirebileyim,
Yahve'nin güzelliğini tasavvur edebilmek ve onun Mabet'inde kalabilmek için;
Çünkü felaket günü geldiğinde çardağı altında beni sakınacak
Gizleyecek beni Çadır'ının saklısında

Bunun yalnızca bir şiir olduğu ve bütün bu MEZMURLAR'da anılan *Mişkan*'ın [Çadır] da, Mabet'in simgesel bir benzeri olarak tamamen mecazi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Ancak MEZMURLAR 61:4'de görülen başka bir benzerlik bu görüşü boşa çıkarır:

Çadır'ında barınacağım ebediyen
Kanatlarının saklısında bulacağım güven

Burada Tanrı'nın Çadırı, yalnızca Mabet'le değil, kanatların altında korunan bir şeyle özdeşleştirilmiştir – bu, *Mişkan*'ın keruvların kanatları altına yerleştirilmesine dayanan düzenlemeye de uygun düşmektedir.

[Δ] Kitabı Mukaddes Şirketi'nin yayımladığı Türkçe *Kutsal Kitap* tercümesinde de bu şekildedir –çn.

Mabet'in yıkılışına tutulan yas niteliğindeki MEZMUR bile (MEZMURLAR 74:7) *Mişkan*'a işaret eder:

Kutsal mekânını ateşe verdiler
Yere çalıp murdar ettiler adının *Mişkan*'ını

Yıkılış döneminde kullanılan bu ifadenin *Mişkan*'a işaret ettiğini bilmeyen çevirmenler, cümleyi yine "yere çalıp murdar ettiler adının barındığı yeri" şeklinde çevirir. Ancak YEREMYA'NIN MERSİYELERİ kitabı da (2:6-7) bu dönemde *Mişkan*'ın yıkıldığına ilişkin bir gönderme içerir:

Ve sanki bir bahçeyi tırpanlıyormuş gibi haşince muamele etti çardağına
Yok etti onun Buluşma'sını [Çadırı'nı]
Yahve, Siyon'da bayram ve Şabat günlerini unutturdu,
Ve hiddetinin şiddetli infiali içinde kraldan ve kâhinden yüz çevirdi
Yahve sunağını terk etti, Mabet'inden iğrendi
Kentin saraylarını çevreleyen duvarlara düşman eli değeyazdı
Sanki bayram günüymüş gibi gürültü yaptılar Yahve'nin Evi'nde

Buradaki çardak sözcüğünün yalnızca mecaz olarak kullanıldığını söylemek zordur. Çünkü bu bölüm boyunca geçen diğer bütün kavramlar gerçek anlamlarında kullanılmıştır: bayram, Şabat, kral, kâhin, sunak, Mabet, duvarlar.

Aynı zamanda *Mişkan*'ın Mabet'in içinde olduğu konusuna, *Kitabı Mukaddes*'in mecazi olamayacak nesir bölümlerinde de işaret edilmektedir. TARİHLER kitabı, Mabet'ten şöyle söz eder:

Yahve'nin Evi, Çadır'ın Evi.[5]

---

[5] I. TARİHLER 9:23.

TARİHLER kitabı'nın başka bir bölümünde ise Levililer'in, "Tanrı'nın Evi'nin *Mişkan*'ı"[6] önünde hizmet ettikleri belirtilmektedir.

Yine TARİHLER kitabında Kral Hizkiya'nın yaptığı bir konuşma alıntılanmıştır. Bu konuşmada kral, Mabet hakkında yaptığı yorumlar bağlamında şöyle der: geçmiş nesiller,

Yahve'nin *Mişkan*'ından yüz çevirdiler ve arkalarını döndüler.[7]

Son olarak, bizzat Kâhinler Metninde, ahdin inayetleri listesinde şu da yer almaktadır:

Ve Mişkan'ımı aranıza yerleştireceğim.[8]

LEVİLİLER, TARİHLER, YEREMYA'NIN MERSİYELERİ, MEZMURLAR, KRALLAR, *Talmud* ve Josephus *Mişkan*'ın Mabet'in içinde olarak kabul edildiğine ilişkin kanıtlar sunmaktadır. *Mişkan* ve Mabet'in mimarisi de aynı şeyi göstermektedir. *Mişkan* İkinci Mabet'in bir simgesi değildi. Dahası yalnızca bir simge de değildi. *Mişkan* gerçekti. Ve Birinci Mabet'in içinde korunuyordu.

Bir bina içine bir çadır kurmak göründüğü kadar tuhaf bir şey değildir. Eğer kadim İsrail, yıllarca kutsal mabedi olan ve geleneksel olarak Musa'yla ilişkilendirilen bir *Mişkan*'a sahip olmuşsa, bir Mabet inşa edildiğinde bunu hemen bir kenara atmak onlar için oldukça zor olacaktı. Geleneğinizde değer verilen ve dinsel merasimler için uygun yer olarak kabul edilen böyle bir yapıyı siz olsaydınız ne yapardınız?

---

6 I. TARİHLER 6:33.

7 II. TARİHLER 29:6.

8 LEVİLİLER 26:11. Buluşma Çadırı'nın mimarisi ve ölçüleri ve Buluşma Çadırı'nın Mabet'te bulunduğunu gösteren *Kitabı Mukaddes* ifadeleri hakkındaki alıntı ve tartışmalarla ilgili daha geniş bilgi için, "The Tabernacle in the Temple" adlı makaleme bakınız.

Bu duruma en yakın örnek Yahudi düğünlerinde kullanılan gelin örtüsü âdetidir. Gelin ve damat merasim boyunca bir örtünün altında durur. Öyle sanıyorum ki bu âdet, düğünlerin açık havada icra edildiği bir dönemde başladı, ki günümüzde bile İsrail'de düğünler bu şekilde icra edilir. Ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde düğünler sinagoglarda yapılır, ama yine de bir örtü, geleneğe ve yasaya uygun olarak sinagogun içinde bulunmaktadır. Binanın içinde bir örtü kullanmanın saçma olduğunu düşünüp düğünü gelin ve damadın üzerine bir örtü germeksizin yapmayı deneyin; kesinlikle kızgın bir büyükanne ortaya çıkacak ve ısrarla şunları söyleyecektir, "Ben bir örtü altında evlendim; kızım bir örtü altında evlendi. Torunum da elbette bir örtü altında evlenecektir." Benzetmeyi, ele aldığımız konuya biraz daha yakınlaştırmak için bunun o aileye özgü bir örtü olduğunu ve aynı aile içinde iki yüzyıldır kullanıldığını düşünün. *Mişkan* için de durum böyledir. Dahası gelin örtüsünden farklı olarak, *Mişkan* bizzat Musa'yla bağlantısı olması nedeniyle kendi türünün tek örneği olarak kabul edilmiştir.

Bu belki de Samuel döneminde Şilo'da Ahit Sandığı'nın bulunduğu yerden, *Kitabı Mukaddes*'te hem bir Mabet hem de bir *Mişkan* olarak söz edilmesinin nedenidir.[9] *Mişkan*, büyük bir olasılıkla önce Şilo şehrindeki yapıda korunmuş, sonra da Mabet yıkılıncaya kadar Birinci Mabet'in içinde saklanmıştı.

Bütün bunlar P'nin yazarının bulunmasında ne fayda sağlayabilir? Öyle zannediyorum ki bu bilgiler, P'nin, Birinci Mabet'in yıkılmasından önce yazılmış olması gerektiğini ispat eder. P'deki bütün yasalar, kurbanların ve diğer merasimlerin başka bir yerde değil, yalnızca

---

9 I. Samuel 1:9, 24; 3:3; Hâkimler 18:31; Mezmurlar 78:60.

Mişkan'ın kapısında yapılması gerektiğini söylemektedir – ve bu *sonsuza dek* geçerli olacak bir yasadır. *Mişkan* yok edildikten sonra nasıl böyle bir şey yazılabilirdi ki? Bir kâhin neden kurbanların yalnızca artık mevcut olmayan bir yerde sunulabileceğini söyleyen bir yasa sunsun? Bu bir *hile-i şer'iyye* değildir. Olamaz, çünkü eğer bu metin *Mişkan* ve Birinci Mabet yıkıldıktan sonra yazılmışsa, yazarın kendi eliyle geçim kaynağını kurutması anlamına gelecekti. Eğer Amerika Birleşik Devletleri Meclisi yakılıp yıkılırsa, Kongre üyeleri ertesi yıl vergilerin yalnızca Meclis binasında ödenebileceğine ilişkin bir yasa çıkarmazlar. Ayrıca başka bir *Mişkan*'ın yapılması da mümkün değildi. Çünkü *Mişkan* bir-kez-yaratılabilecek bir şeydi, tarihsel geçmişi ve gelenekleriyle kutsaldı.

Mişkan'la ilgili bu kanıtlar, dilbilimsel delillerle aynı sonuca işaret etmektedir; yani Reuss'tan beri araştırmacılar P'nin yazarını doğru yerde, ancak yanlış zamanda aramışlardı. P'nin yazarının yaşadığı yer Yahuda, belki de Kudüs'tü: ancak araştırmacılar yazarı bulmak için *en azından* bir buçuk yüzyıl ileriye bakıyorlardı. P'yi yazan kişi *Mişkan*'ı İsrail'in dinsel yaşamının merkezine koymakta, onu Musa'ya dayandırmakta ve gelecekte sonsuza dek var olacağını düşünmektedir. Bu kişi, şu satırlardan önce yaşamış ve yazmış olmalıdır:

Kutsal mekânını ateşe verdiler
Yere çalıp murdar ettiler adının *Mişkan*'ını

ONBİRİNCİ BÖLÜM

KÂHİNLER METNİ (P)



P'yi Kim Yazdı?

Musa'nın Beş Kitabı'nın en büyük kaynağı olan bu metni yazan kişi hakkında daha fazla ne söyleyebiliriz? Yazar, Harun neslinden gelen bir kâhin ya da en azından Harun neslinden gelen kâhinlerin çıkarlarını temsil eden biriydi. Bu nedenle yazarın erkek olması olasıdır. Yahudalı, hatta daha kesin olarak söylemek gerekirse Kudüslüydü. Yazar Kudüs'teki kâhinlik uygulamalarını tam olarak biliyor ve metinlere ulaşabiliyordu; çünkü Kâhinler Metninde kurban uygulamaları, buhur yakılması, kâhin giysileri, *Mişkan* ve *Mişkan*'ın eşyalarıyla ilgili ayrıntılı tasvirler bulunmaktadır. Yazar, Kudüs'ün Kildaniler'in eline geçtiği MÖ 587 yılından önce yaşamış ve yazmıştı.

Ek olarak şu da söylenebilir: yazar birleştirilmiş biçimi içinde JE'yi çok iyi biliyordu. 1964 yılında, Norveç'te bir araştırmacı P'nin JE'ye yalnızca benzemediğine ve yalnızca JE'de bulunan hikâyelerin sayısız tekrarlanmalarını içermediğine işaret etti. P, JE'yi *takip ediyordu*. P, JE'deki hikâyelerin aynısını ya da benzerlerini hemen hemen aynı düzen içinde anlatıyordu.

P, JE gibi bir yaratılış ve tufan hikâyesiyle başlamakla kalmıyor, daha sonra İbrahim'le yapılan ahit, Mısır'dan çıkış ve Sina'daki ahit gibi büyük olayları da anlatıyordu. P, JE metninde görülen küçükbüyük bütün özel meselelerden söz ediyordu. JE, İbrahim'in yeğeni

Lut'tan bahseder; P de onu anlatır. JE çölde bir kayaya vurarak su çıkartan Musa'nın hikâyesini anlatır ve P'de de çölde bir kayaya vurarak su çıkartan Musa'nın hikâyesi vardır. JE, Peor'da bir dinden dönme olayının meydana geldiğini dile getirmişti; P de aynı olayı anlatır. JE bir grup casusun Musa'ya rapor vermesinden sonra çıkan isyana ilişkin bir hikâye anlatır, aynı hikâye P'de de vardır. Bu şekilde birbirine paralel anlatılar içeren yirmibeşi aşkın olay bulunmaktadır. Bu sayı, söz konusu benzerliğin P'nin genel olarak JE'yle aynı konularla ilgilenmesinin sonucu olduğu şeklinde bir açıklamayı yetersiz kılacak kadar çoktur. Benzerlikler çok açıktır. Farklılıklar ise dikkat çekicidir.

Norveçli araştırmacı Sigmund Mowinckel, P'nin, JE'yle bir tür bağa sahip olduğunu söylerken haklıydı –bunun kanıtını daha sonra sunacağım– ancak o, yalnızca buzdağının görünen kısmını gösterebilmişti.

Mowinckel vardığı sonuçlarda oldukça ihtiyatlı davrandı. Yalnızca P'nin "doğrudan veya dolaylı olarak" JE'ye dayandığını söyledi. Bu güvenilir, ancak biraz da hayal kırıklığı yaratan bir sonuçtur. Bu yargı bize P'nin yazarının metnini, İsrail'in kuzey krallığının MÖ 722 yılındaki yıkılışından, yani E'nin güneye gelip J'yle birleştirildiği tarihten sonra kaleme aldığını söyler. Ancak yazılış amacının ne olduğu hakkında bize hiçbir şey anlatmaz. P'nin yazarı neden, bazı noktalarda onu aynen takip ederek, bazı noktalarda da değişiklik yaparak JE'nin bir kopyasını çıkardı? Eğer JE'den memnunsa niçin yeni bir versiyon yazma zahmetine girdi? Eğer memnun değilse neden tamamen yeni bir tarihsel anlatı yazmadı? Çözülmesi gereken gizem şuydu: JE ile P arasındaki ilişki neydi?

Kendilerine Ait Bir *Tora*

Kuzey Krallığı'nın yıkılışını takip eden yıllarda yaşayan bir Kudüs kâhini olduğunuzu düşünün. Daima nüfuza ve seçkinliğe sahip oldunuz. Mabet'e girmek için özel ayrıcalıklara sahip dinsel bir lidersiniz. İsrail'in ilk yüksek-kâhini olan Harun'u atanız olarak görüyorsunuz.

Yıkılan Kuzey Krallığı'ndan mültecilerin gelmesiyle birlikte cemaatiniz oldukça büyüyor. Sonradan gelenlerin dini pek çok yönüyle sizin dininizle uyuşuyor. Onlar da aynı Tanrı'ya inanıyor. Patriyarklar, çıkış ve Sina vahyiyle ilgili gelenekleri yaşatıyorlar. Buna karşın Kuzey Krallığı'ndan gelenlerin arasında rakip kâhinliklerin üyeleri, özellikle de atalarının bizzat Musa olduğunu düşünenler bulunuyor. Yanlarında bazı belgeler getirmişler ve bunlardan biri de halkınızın kökenini anlatan kutsal hikâye, yani **E** metni. **E**, kutsal hikâyenin Yahuda versiyonu olan J'yle çelişiyor; ancak bir şekilde bu iki metin birleştiriliyor. İki kaynağın birleştirilmesi belki edebi, belki de siyasal bir uzlaşmadır. Ancak bu bir araya getirmenin nedeni ne olursa olsun, bu iki ayrı metin, şimdi iyi bilinen tek bir metin haline gelmiştir.

Bu yeni ve iyi bilinen metin neden bahsediyor? Bu metin, atanız olan Harun'un altın buzağıyı yaptığını söylüyor.

Başka? Bu metin, Harun'un ve kız kardeşi Miryam'ın, eşi konusunda Musa'yı eleştirdiğini söylüyor. Tanrı'nın, bu davranışları sebebiyle Harun ve Miryam'ı bizzat acımasızca cezalandırdığını belirtiyor. Her iki olayda da Harun, Musa'ya, daha aşağı bir konumda olduğunu düşündürecek biçimde "efendim" diye hitap ediyor. Harun'un bu metindeki rolü genellikle çok küçük. Ama bu sırada metin rakip kâhinliğin atası olan Musa'yı yüceltiyor. Bu metin –sizin geçim kaynağınız olan– kurbana önem vermiyor ve kurban sunmanın yalnızca kâhinle-

rin yetkisi içinde olduğunu belirtmiyor. JE *torasında* anahtar figür kâhin değil, peygamber.

Bunların çoğu sizi rahatsız ederdi. Altın buzağıyla ilgili bölüm ise sizin için dayanılmaz olacaktı. Bu durumda Harun neslinden gelen kâhinler ne yaptılar? Kendilerine ait bir *tora* yazdılar.

Alternatif Bir Versiyon

P, JE'ye alternatif olarak yazıldı. JE hikâyeleri düzenli olarak şunu söylüyordu: "Yahve Musa'ya ... dedi."[1] Ancak P'nin yazarı bunu çoğu kez "Yahve, Musa ve *Harun'a* ... dedi"[2] biçiminde değiştirdi JE'de Mısır'daki mucizeler Musa'nın asasıyla gerçekleşir.[3] Ancak P'nin yazarı bunu *Harun*'un asası olarak değiştirdi.[4] JE'de Harun, Musa'nın "Levili kardeşi" olarak tanıtılır.[5] Bu Musa ve Harun'un gerçekten kardeş oldukları anlamına gelmekten ziyade, onların Levi kabilesine üye iki yakın arkadaş olduğu anlamına gelir. Ancak P'nin yazarı, Harun ve Musa'nın aynı anne ve babadan doğma iki kardeş olduğunu ve *ilk olarak Harun'un doğduğunu* kesin bir şekilde ifade eder.[6] P'de bulunan bir Levili soyağacında Harun'un ailesi anılır, ama Musa'nın ailesine yer verilmez.[7]

---

1 Çıkış 6:1; 7:14; 8:16; 10:1; Sayılar 11:16, 23; 14:11.

2 Çıkış 6:13; 7:8; 9:8; 12:1; Levililer 11:1; 13:1; 14:33; 15:1.

3 Çıkış 7:15, 17; 9:23; 10:13.

4 Çıkış 6:10-12; 7:19; 8:1, 12-13.

5 Çıkış 4:14.

6 Çıkış 7:7.

7 Çıkış 6:20-25.

P'de, Çıkış kitabının son bölümüne kadar herhangi bir kurban uygulaması görünmez. P'de ilk kurban sunumuna, Harun Yüksek-Kâhin olarak takdis edildiği gün sunulan kurban hakkındaki hikâyede rastlanır.[8] Eninde sonunda P'deki bütün kurban merasimleri, Harun ya da oğulları tarafından gerçekleştirilmiştir. Öyle görünüyor ki, P'nin yazarı, Harun neslinden gelen kâhinlerin dışında başka bir kişinin kurban sunabileceğine ilişkin bir fikrin oluşmasını istemiyordu. JE'de ise, Kayin, Habil, Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup ve bazı diğer kişilerin kurban sunduğuna dair hikâyeler bulunmaktadır. Ancak P'nin yazarı böyle durumlarda ya kurban hususunu anlattığı hikâyenin dışında bırakmış ya da bazen hikâyeyi tamamen göz ardı ederek anlatısına katmamıştır.

İkinci Bölüm'de birbirinden ayırdığım iki tufan hikâyesini hatırlayın. J versiyonu, Nuh'un gemiye temiz (yani kurbana uygun) hayvanlardan yedi çift, temiz olmayan hayvanlardan ise iki çift aldığını belirtiyordu. Ancak P, Nuh'un bütün hayvanlardan yalnızca iki çift aldığını söylemekteydi. Neden? Çünkü J hikâyesinin sonunda Nuh kurban sunmaktadır. Bu nedenle onun iki çiftten daha fazla temiz hayvana ihtiyacı vardı; aksi halde Nuh'un sunduğu kurban bir türü tamamen yok edecekti. Buna karşın P'nin bakış açısına göre iki koyun ve iki inek yeterliydi; çünkü Harun takdis edilene kadar hiçbir kurban sunumu gerçekleşmeyecek ve dolayısıyla anlatılan hikâyede bir kurban olayı tasvir edilmeyecekti.

Konu yalnızca kurban değildir. P'nin yazarı için temel ilke Tanrı ile insanlar arasındaki tek aracının takdis edilmiş kâhinler olduğudur. Hikâyelerin P versiyonunda meleklerden bahsedilmez. Konuşan hay-

---

8 Çıkış 40:13, 29-32.

vanlar yoktur. Rüya yoktur. Hatta "peygamber" sözcüğüne bile P'de rastlamaz[9], yalnızca bir kez ve orada da Harun'u belirtmek için kullanılır. P'de çok açık insanbiçimci göndermeler yoktur. JE'de ise Tan-rı Eden bahçesinde yürür, Adem ve Havva'nın elbiselerini bizzat ken-disi yapar, Nuh'un gemisinin kapılarını kendisi kapatır, Nuh'un kur-banını koklar, Yakup'la güreşir ve yanan bir çalının içinden Musa'ya seslenir. Bunların hiçbirisi P'de yoktur. JE'de Tanrı, bizzat kendisi Sina Dağı'nın üzerindeki göklerden, insanların duyabileceği bir sesle On Emir'i söyler. P'de ise böyle bir şey yapmaz. P, Yahve'yi JE'ye oranla, daha evrensel ve daha az insani olarak tasvir eder. Bu belki de yalnızca bir tesadüftür, ama yine de JE'nin yaratılış hikâyesinin şu şe-kilde başladığını hatırlamak ilginç olacaktır:

Yahve'nin *yeryüzü ve gökleri* (yaratmayı) tamamladığı günde...[10]

Özellikle de P'nin yaratılış hikâyesinin şöyle başladığına dikkat edildiğinde:

Tanrı'nın *gökleri ve yeryüzünü* yaratışının başlangıcında ...[11]

JE'nin hikâyesi yeryüzünün, P'nin hikâyesi ise göklerin yaratılmasıyla başlamaktadır. Bu değişiklik ister kasıtlı ister kasıt gözetmeden yapılmış olsun, iki kaynak arasındaki bakış açısı farkını doğru bir şekilde yansıtır.

Benzer bir şekilde, İkinci Bölüm'de birbirinden ayırdığımız tufan hikâyelerinde de P metni kozmik bir buhrana ilişkindir. Büyük derinliklerin tüm kaynakları yarılır ve göklerin pencereleri açılır; tüm

9 Çıkış 7:1.

10 Tekvin 2:4b.

11 Tekvin 1:1.

mahlukların yaşadığı dünyayı çevreleyen sular durmaksızın üzerlerine gelir. JE'de ise yalnızca yağmur yağar.

Başından sonuna kadar P'de, büyük, düzenli bir evrenin kozmik Tanrısı üzerine yazılanları okuruz. Bu Tanrı'yla iletişim kurmanın yolu, kendisine ulaşan yegâne aracılar olarak şart koştuğu, meşru ve düzenli yapılardır. Tanrı'yla iletişim konuşan yılanlar ya da konuşan eşekler marifetiyle, meleklerle karşılaşarak veya rüyalar ya da peygamberler aracılığıyla gerçekleştirilmez. Bu iletişimin yolu belirli bir kâhinliğin, belirli bir kurbanı, belirli bir zamanda ve belirli bir üslup içinde sunmasıdır.

Bu nedenle P, Harun'un oğulları olan Nadav ve Avihu'nun, Tanrı'nın belirlemediği bir sunuyu sunuşlarına dair bir hikâye anlatır. Sonuç şudur: "Yahve'nin önünden ateş fışkırdı ve onları yakıp kül etti ... ve onlar öldüler"[12]

Çölde İsyan

P yazarının, JE'de anlatılan çölde isyan hikâyesini değiştirme biçimi, izlediği genel yöntemi anlamak için daha açıklayıcıdır. Bu iki hikâye, iki tufan hikâyesi gibi, şu an *Kitabı Mukaddes*'te içiçe geçmiş durumda bulunmaktadır. Ben bu hikâyeyi de, farklı yazı karakterleri kullanarak birbirinden ayıracağım. JE hikâyesi *italik*; P ise düz yazılmıştır. İlk olarak JE hikâyesini okuyun, sonra da geri dönerek P yazarının şekillendirmesiyle isyan hikâyesinin nasıl bir görünüm aldığına bakın.

---

[12] Levililer 10:1-2.

İSYAN (SAYILAR 16)
[Kâhinler Metni (P) düz, J *italik*]

1. Ve Levi oğlu Kehat oğlu Yishar oğlu Korah, *Ruben oğullarından Eliav'ın oğulları Datan ve Aviram ve Pelet'in oğlu On*
2. *Musa'ya başkaldırdı.* Ve İsrail-çocuklarının içinden cemaatte önde gelen, içtimada malum olan ve ünüyle tanınan ikiyüzelli kişi
3. Musa'ya karşı ve Harun'a karşı bir araya toplandılar ve onlara dediler ki "Artık yeter çok ileri gittiniz! Çünkü bütün cemaat, her bir kişi kutsaldır – ve Yahve onların arasındadır. Neden kendinizi Yahve'nin cemiyetinden üstün olacak biçimde yüceltiyorsunuz"
4. Ve Musa bunları dinledi ve yüzü üstü yere kapandı.
5. Ve sonra Korah'a ve onun tüm cemaatine seslendi, dedi ki "Sabah olduğunda Yahve kimin kendisine ait ve kutsal olduğunu ve kimi kendisine yakın kılacağını malum edecek. Seçtiği kişi kendisine yakın kılacağı kişidir.
6. Şunu yapın siz Korah ve yandaşları, kendinize buhurdanlar alın.
7. Ve Yarın Yahve'nin huzurunda onların içine ateş ve ateşin üzerine de buhur koyun. Ve o zaman göreceğiz ki Yahve'nin seçeceği adam, kutsal olacak kişidir. Siz Levi oğulları, artık yeter çok ileri gittiniz !
8. Ve Musa Korah'a dedi ki, "Ey Levi oğulları dinleyin;
9. İsrail'in Tanrısı kendine yakın kılmak, Yahve'nin Mişkan'ının merasimini yapmanız ve cemaatin huzurunda onlara hizmet etmeniz için cemaatin içinden sizi ayırdı.
10. Ve sizi ve bütün kardeşlerinizi, Levi oğullarını sizinle birlikte kendine yakın kıldı? Bunlar sizin için çok küçük şeyler mi? Ve bir de [üstüne] kâhinliği mi istiyorsunuz?
11. Öyleyse sen ve bütün cemaatin, bir araya toplanışınızda Yahve'ye karşısınız. Ve Harun nedir ki, ona karşı söyleniyorsunuz?
12. *Ve Musa, Eliav'ın oğulları Datan ve Aviram'ı çağırmak için {adam} gönderdi, ama onlar dediler ki "Sana yaklaşmayacağız.*
13. *Bizi çölde öldürmek için süt ve bal akan ülkeden çıkardın, bu küçük bir şey midir ki bir de onu {kendini} bizim üzerimize efendi kılmak istiyorsun?*

14. *Bizi süt ve bal akan ülkeye götürmediğin gibi mülk olarak bize tarlalar veya bağlar da vermedin. Bu adamların gözlerini kör mü edeceksin {kör edebileceğini mi sanıyorsun}? Hayır, sana yaklaşmayacağız"*
15. *Ve Musa çok öfkeliydi ve Yahve'ye "Onların sunularına dönüp bakma. Onlarınkiler arasından bir eşek bile almadım ve hiçbirine kötülük etmedim" dedi.*
16. Ve sonra Musa Korah'a dedi ki "Sen ve bütün cemaatin yarın Yahve'nin huzurunda olun – sen, onlar ve Harun.
17. Ve her adam kendi buhurdanını alıp üzerine buhur koysun ve her adam buhurdanını Yahve'nin huzuruna getirsin; ikiyüzelli buhurdan seninki, Harun'unki ve her adamınki.
18. Ve her adam buhurdanını aldı ve üzerine ateş koydular, ateşin üstüne de buhur yerleştirdiler. Sonra Buluşma Çadırı'nın girişinde durdular ve Musa ve Harun'da durdu.
19. Ve Korah bütün cemaati Musa ve Harun'a karşı Buluşma Çadırı'nın girişinde bir araya getirip topladı. Ve Yahve'nin görkemi bütün cemaate göründü.
20. Yahve, Musa ve Harun'a seslenerek dedi ki,
21. "Bu cemaatin içinden ayrılın ve onları bir anda yakıp kül edeyim."
22. Musa ve Harun yüzleri üstü yere kapanarak "Ey Tanrı, bütün vücutların ruhlarının Tanrısı! Bir adam günah işleyince bütün cemaate mi öfkeleneceksin?
23. Ve Yahve Musa'ya seslendi, dedi ki,
24. "Cemaatle konuş ve de ki Korah[, Datan ve Aviram]'ın[13] mişkan'ı [meskeni] etrafından çekilsinler."
25. *Ve Musa doğruldu ve Datan ve Aviram'a gitti ve İsrail'in ileri gelenleri de onun ardından gitti.*
26. Ve (Musa) cemaate seslendi ve dedi ki "Onların günahları marifetiyle siz de yok edilmeyin diye bu kötü adamların çadırlarının yanından ayrılın ve onların olan hiçbir şeye dokunmayın."

---

[13] İki hikâyeyi bir araya getiren editör, Datan ve Aviram adlarını da buraya eklemek zorunda kalmıştır. Bu cümle üç değil, *bir* çadıra işaret etmektedir. Datah ve Aviram'ın adları Korah'ın adı olmaksızın 27. pasuk'un ortasında tekrar zikredilir.

27. Ve onlar Korah[, Datan ve Aviram]'ın mişkan'ı [meskeni] etrafından çekildiler. *Ve Datan ve Aviram dışarı çıkıp karıları, oğulları ve bebekleriyle birlikte çadırlarının önünde durdular.*
28. *Musa dedi ki, "Bütün bu işleri yapmak üzere Yahve'nin beni gönderdiğini bununla bileceksiniz, çünkü bunlar benim kendi insafımla ola gelmedi.*
29. *Eğer bu adamlar her insanın öldüğü gibi ölürse ve her insanın başına gelen bir olay onların başına gelirse, o halde Yahve beni göndermemiştir.*
30. *Fakat Yahve bir şey yaratır ve yer ağzını açar ve onları ve onlara ait olan her şeyi yutar ve onlar şeul'e*[14] *diri diri inerlerse, o zaman bu adamların Yahve'yi tahrik ettiğini anlayacaksınız."*
31. *Ve Musa tüm bu dediklerini söylemeyi bitiriyordu ki (vaka) vuku buldu ve onların altındaki yer yarıldı.*
32. *Ve yer ağzını açtı, onları ve evlerini yuttu.* Ve Korah'la birlikte olan bütün adamları ve bütün malları.
33. *Ve onlar ve sahip oldukları her şey diri diri ölüler ülkesine indi. Ve yeryüzü onların üzerini kaplayıp kapandı ve cemiyetin arasından yok oldular.*
34. *Ve etraflarında olan bütün İsrail onların çığlıklarını duyup kaçıştı, "Yeryüzü bizi de yutmasın" diyorlardı.*
35. Ve Yahve'nin önünden ateş fışkırdı ve buhur sunan ikiyüzelli kişiyi yakıp kül etti.

İki bin yıldır insanlar bunu tek bir hikâye gibi okur ve bu hikâye kafa karıştırıcıdır. Hikâye sanki aynı anda, ama iki farklı yerde gerçekleşir gibi görünmektedir. Bazı cümlelere göre hikâyenin geçtiği yer asilerin çadırlarıdır. Başka bazı cümlelere göre ise Buluşma Çadırı'nda geçmektedir. Bazı noktalarda asiler yalnızca Datan ve Aviram'dır. Bazı noktalarda ise bunların Korah ve arkadaşları olduğu söylenmektedir. İki hikâyeyi birbirinden ayırmak bu sorunları çözer ve bize pek çok şeyi açıklar.

---

[14] *Kitabı Mukaddes*'te *şeul* sözcüğünün anlamı açık değildir. Bazıları bunun, ölüler diyarına işaret ettiğini, bazıları da yalnızca mezar anlamına geldiğini düşünür.

JE'den gelen ilk hikâye, Ruben kabilesinden olan Datan ve Aviram (ve On)'un isyanı hakkındadır. Bu kişiler Musa'nın liderliğine karşı çıkar. Bütün zamanların en büyük nankörlük eylemlerinden biri içine girer ve Musa'nın, kendilerini süt ve bal akan ülkeden –yani Mısır'dan– *çıkarmasından* yakınırlar. Buna karşılık olarak Musa, hiçbir kimseye kötülük yapmadığını, yalnızca Tanrı'nın kendisine emrettiği şeyleri yaptığını ve bunları kendisinin planlamadığını söyler. Deprem asileri yutunca, Musa'nın suçsuzluğu kanıtlanır.

P kaynağına ait ikinci hikâyede ise muhalifler, cemaatin ileri gelenleri tarafından da desteklenen bir grup *Levilidir*. Bu asilerin lideri ise Korah'tır. Korah kimdir? P'ye ait bir soyağacına göre o Musa ve Harun'un kuzenidir.[15] Korah'ın itirazı Musa'nın liderliğine yönelik değildir. O, Harun'un kâhinlikteki özel nüfuzuna karşı çıkar. *Bütün* halk kutsal olduğuna göre, neden herhangi biri de kâhinlik görevlerini icra edememektedir? Musa, Harun'u savunur. Kimin kutsal olduğunu göstermek için bir sınav yapar. Bu sınav buhur sunmaktır. P'deki başka bir yerde, kâhinlerin dışındaki kişilerin buhur sunması yasaklanmıştı. Bu nedenle asiler buhur sunmaya yöneldiklerinde belirlenmiş sınırları aşmış oldular. Onların akıbeti de, başka bir hikâyede bu sınırları aşan Harun'un çocuklarıyla aynı oldu: "Yahve'nin önünden ateş fışkırdı ve onları yakıp kül etti."

İsyanla ilgili JE hikâyesi Musa'yı aklıyordu, Kâhinler versiyonu ise Harun'u aklamaktadır. Kâhinler Metni, diğer Leviliiler'in kâhinlik konusunda hak iddia etmesinin –önemli kişiler kendilerini desteklese bile– yanlış olduğu mesajını verir. Ulusun kâhinleri Harun neslinden gelen kâhinlerdir.

---

15 Çıkış 6:18-21.

Tanrı Tasavvurları

P, ısrarla halkın Tanrı'ya ulaşmasının tek uygun yolunun, kurban sunağında görev yapan Harun neslinden gelen kâhinlerden geçtiği olgusunu açığa vurur. Eğer bir günah işlemişseniz ve bağışlanmak istiyorsanız yapmanız gereken şey *Mişkan*'daki kâhinlere kurban getirmektir. P metninde, Tanrı'yı *merhametli* olarak adlandıran hiçbir ifade yoktur. "Merhamet," "lütuf," "sadakat" ve "pişmanlık" sözcüklerine P'de rastlanmaz. Buradaki amaç açıkça bağışlanmanın yalnızca kişinin pişman olmasıyla gerçekleşmeyeceği düşüncesini geliştirmektir. Çünkü insanlar, kâhinlere gelmeden –ve onlara sunu getirmeden– de pişman olabilirler. Aksine P'de Tanrı [*merhametli* olmaktan çok] *adildir*. O bir kurallar dizisi sunmuştur, insanlar bu kurallar sayesinde bağışlanabilir; dolayısıyla bu kuralların uygulanması gerekir. Bu, JE'de resmedilen Tanrı'yla kesin bir karşıtlık içinde olan bir Tanrı'dır; JE'deki Tanrı şöyledir:

> ... merhametli ve lütufkar Tanrı, öfkesini geciktiren, şefkat ve doğrulukta bol; şefkati binler için [binlerce nesil için] muhafaza eden; günahı, isyanı ve hatayı bağışlayan...[16]

P'yi yazan kişi yalnızca hikâyenin bazı detaylarını değiştirmiyordu. O, başlı başına bir Tanrı tasavvuru da geliştirmişti. Onun eseri edebiydi; ancak güdülenmesi yalnızca sanatsal değil, aynı zamanda teolojik, siyasal ve iktisadiydi. Yazar, diğer kâhinler ve dinsel merkezlerden gelen tehditleri de dikkate almak zorundaydı. Kendi grubunun meşruiyetini savunmalı ve onların nüfuzunu korumalıydı. Kendi grubunun geçim kaynağını garanti altına alması gerekiyordu.

---

[16] Çıkış 34:6-7.

P yazarı, atası Harun'un aşağılanmasına karşı da mücadele etmeliydi. P'nin altın buzağı ya da kar-beyaz Miryam gibi hikâyeleri içermemesi çok şaşırtıcı değildir. Ancak bu yazar aynı zamanda en iyi savunmanın iyi bir saldırı olduğunu düşünmüştür. Kuzey Krallığı'ndan gelen insanlar, yazarın atası olan Harun'un meşruiyetini sorgulamışlardı. O da onların atası olan Musa'nın meşruiyetini sorguladı.

Musa'nın Öneminin Azaltılması

Belki de P hakkındaki en sıradışı şey, yazarın Musa'yla ilgili tutumudur. Yazar oldukça hassas bir konumda bulunuyordu. Musa'nın neslinden gelmesi oldukça olası olan rakip kâhinlik, yanında Harun'u oldukça kötü gösteren bir *tora* getirmişti. Yazar buna, Musa'nın sapkın ya da adi bir suçlu olduğunu söyleyen bir eser yazarak kolayca yanıt veremezdi. Her şeyden önce söz konusu kişi Musa'ydı. Musa kölelikten kurtuluşu sağlayan ve Sina'daki ahde de aracılık eden ulusal kahraman ve kurucuydu Söylenebilecek ilk şey, Harun'un Musa'nın büyük kardeşi olduğuydu. Bu kendi başına Musa'ya karşı bir saldırı anlamına gelmezdi. Ne de olsa –Musa gibi– Yakup ve Yusuf da ilk doğan erkek çocuklar değillerdi. Musa'nın öneminin azaltıldığı bir hikâye yazmak ise yapılması gereken bir ikinci şeydi.

Gördüğümüz gibi yazar hiç yoktan tamamen yeni hikâyeler ortaya çıkartmak gibi bir uğraş içinde değildi. Yalnızca, bilinen hikâyeler dizisini kendi versiyonuyla yeniden şekillendirdi. Çabasını tamamen kurgusal olan için harcamadı, daha çok bir tür marifet sergiliyordu. Bu aynı zamanda tarih yazmaktı. Yazar, okuyucuların, bu eserin geçmişlerine ilişkin güvenilir bir anlatı sunduğuna inanmaları, geniş bir kabul edilirliğin oluşması için çalışmalıydı. İşte yazarın marifeti böy-

lece gelenek ile yaratıcılık arasında sabit bir denge kurdu. Bu nedenle anlatının büyük bir kısmında, Musa'nın gelenekte sahip olduğu yere saygı gösterdi. Musa, P'de de önemli bir kişi olarak kalır. Ancak bu metinde, JE'ye oranla, Musa figürü daha az geliştirilir ve hatta birkaç örnekte Musa'yı gözden düşürecek şekilde hikâyeyi yeniden şekillendirmeye cesaret edilir.[17]

Bu konuda en etkileyici örnek kayadan çıkan su hikâyesidir. Kitap'ta iki farklı yerde, Musa'nın asasıyla kayaya vurup su çıkarışına ilişkin birer hikâye vardır. Bu hikâyelerden biri ÇIKIŞ kitabında, diğeri ise SAYILAR kitabındadır. Günümüzdeki haliyle *Kitabı Mukaddes*'in akışı içinde bu hikâyeler, benzer bir olayın birbirinden oldukça uzak zamanlar ve mevkilerde gerçekleşmesi gibi görünür. Bununla birlikte olayın gerçekleştiği yerin adı aynıdır: Meriva. İki hikâye de yalnızca birkaç *pasuk*'tan oluşmaktadır, bu nedenle her ikisine de göz atmaya değer. İlk olarak, P yazarının, JE metninde okuduğu hikâyeyi veriyoruz:

KAYADAN ÇIKAN SU (ÇIKIŞ 17:2-7)
[E metni *italik*]

2. *Ve halk Musa'yla tartıştı ve "Bize su ver de içelim" dediler. Musa onlara "Neden benimle tartışıyorsunuz? Neden Yahve'yi sınıyorsunuz?" dedi.*
3. *Ve halk orada susamıştı ve Musa'ya karşı şikâyete başladılar ve dediler ki, "Neden bizi Mısır'dan çıkardın? Bizi, çocuklarımızı ve sürülerimizi susuz-*

---

[17] Frank Moore Cross bu örnekleri kâhin aileleri arasındaki rekabetle bağlantılı olarak çözümlemiştir. Bkz. "The Priestly Houses of Early Israel," *Canaanite Myth and Hebrew Epic.*

luktan öldürmek için mi?"

4. *Musa Yahve'ye feryat etti ve dedi ki, "Bu halka ne yapayım? Biraz daha {beklersem} ve beni taşlayacaklar"*
5. *Yahve Musa'ya, "Halkın önüne geç" dedi, "ve yanına İsrail'in ileri gelenlerinden bazılarını al. Ve Nil'e vurduğun değneği de yanına al ve yola koyul.*
6. *Senin önünde orada, Horev'deki kayanın üzerinde duruyor olacağım. Ve sen kayaya vurduğunda ondan su çıkacak ve halk içecek." Ve Musa İsrail'in ileri gelenlerinin gözleri önünde bunu yaptı.*
7. *Oraya İsrail-çocuklarının tartışması ve Yahve'yi "Yahve aramızda mı yoksa değil mi?" diye sınamalarına karşılık Massa {sınama} ve Meriva {tartışma} adını verdi.*

Çölde halk için su yoktur. Bunun üzerine halk Musa'yla tartışır. Yahve, bir kayanın üzerinde durur (buradaki kaya, taş anlamında değildir, dağın bir kayası anlamına gelmektedir). Musa asasıyla kayaya vurur ve su çıkar. Bu P'nin yazarının okuduğu hikâyedir. Şimdi bu hikâyeyi P'de nasıl yazıldığını görelim:

KAYADAN ÇIKAN SU (SAYILAR 20:2-13)
[Kâhinler Metni (P) düz]

2. Cemaat için su yoktu ve onlar Musa'ya karşı ve Harun'a karşı bir araya toplandılar.
3. Ve halk Musa'yla tartıştı, dediler ki, "Keşke kardeşlerimiz Yahve'nin önünde helak olurken biz de helak olsaydık!
4. Yahve'nin cemaatini neden bu çöle getirdiniz, biz ve hayvanlarımız burada ölelim diye mi?
5. Bizi Mısır'dan niye çıkarttınız, bu kötü yere getirmek için mi? Burası ekinin ve incirin ve üzümün ve narın meskeni değil. Üstelik içecek su da yok!"
6. Ve Musa ile Harun topluluğun önünden Buluşma Çadırı'nın girişine gittiler, yüzleri üstü yere kapandılar. Ve Yahve'nin görkemi onlara göründü.

7. Ve Yahve Musa'ya seslenip, dedi ki,
8. "Değneği al ve sen ve ağabeyin Harun cemaati bir araya toplayın. Ve onların gözleri önünde kayaya söyleyin ve o da suyunu verecek. Ve kayadan onlar için su çıkaracaksın. Cemaate ve onların hayvanlarına içsin diye vereceksin."
9. Ve Musa, kendisine emredildiği gibi Yahve'nin önünden değneği aldı.
10. Musa ve Harun cemaati kayanın karşısında bir araya topladılar. Ve Musa onlara dedi ki, "Ey asiler! Şimdi beni dinleyin. Biz bu kayadan size su çıkaralım mı?"
11. Ve Musa elini kaldırıp değneğiyle kayaya iki kere vurdu. Kayadan bol su çıktı. Ve cemaat ve onların hayvanları [suyu] içti.
12. Ve Yahve Musa ve Harun'a dedi ki, "Madem ki İsrail-çocuklarının gözleri önünde benim kutsallığımı göstermek için bana güvenmediniz, öyleyse bu topluluğu, onlara verdiğim ülkeye götürmeyeceksiniz."
13. Bunlar İsrail-çocuklarının üzerine Yahve'yle tartıştığı Meriva {tartışma} sularıdır ve O, onlara kutsallığını göstermiştir.

Burada kullanılan dil, P'deki Korah hikâyesinde kullanılan dille o kadar ortaktır ki, aradaki benzerlikler tercümelerde bile ve hatta *Kitabı Mukaddes*'i oluşturan kaynaklar hakkında hiçbir şey bilmeyen kişiler tarafından da farkedilebilir. P'de geçen bu hikâye *cemaat* ve *topluluk*'tan söz eder. Yahve'nin Musa *ve Harun*'la konuşmasını içerir. '*Yahve'nin görkeminin göründü*' ğünü söyler. Duydukları üzüntünün bir işareti olarak, Musa ve Harun'un '*yüzleri üstü yere kapandı*'klarını belirtir. Bu olay *Buluşma Çadırı*'nın önünde meydana gelir. Hikâye *kutsallığın* işaretleriyle ilgilenir. Aynı zamanda İkinci Bölüm'de, tufan hikâyesinin P versiyonunda işaret ettiğim gibi, buradaki hikâyede de ölümden, "helak olmak" şeklinde söz edilir. Gerçekten de P'nin o kadar kendine özgü bir dili vardır ki, bizim bu çalışmamızı okuyan bir lisans öğrencisi bile, birkaç haftalık ön eğitimle *Kitabı Mukaddes*'teki bir P

bölümünü tespit edebilir. Şimdi bu noktada Kâhinler Metni yazarıı iş üzerindeyken gözlemleyebiliriz. Yazarın hikâyenin hangi kısımlarını koruduğunu, kendi dilini hikâyeye nasıl yerleştirdiğini ve neleri değiştirdiğini görebiliriz.

En önemli ayrıntı, kayaya vurmanın, Çıkış kitabında iyi, Sayılar kitabında ise kötü bir şey olmasıdır. Çıkış kitabına göre Musa'nın kayaya vurması emre itaattir. Sayılar kitabına göre ise bu kesin bir itaatsizliktir. Bu Musa'nın işlediği en büyük kabahattir. Musa'nın cezası belki de kendisine yapılabilecek en kötü şeydir: Musa, ulusu vaat edilmiş ülkeye götürecek kadar yaşamayacaktı. Harun'a gelince, o göründüğü kadarıyla herhangi bir yanlış iş yapmamıştı, ancak Musa'nın yaptığı şey nedeniyle o da aynı cezaya çarptırılır. Daha sonra bu ceza P anlatısı içinde gerçekleşir: Harun ve Musa, İsrail ulusu vaat edilmiş ülkeye girmeden kısa bir süre önce ölür.

Teoloji uzmanları, Musa'nın işlediği kabaatin ne olduğunu anlayabilmek için yüzyıllardır bu bölüm üzerinde düşünmektedir. Acaba Musa'nın suçu, kayayla konuşmak yerine ona vurması mıydı? Yoksa halka "asiler" diye seslenmesi miydi? Ya da, "*Yahve* bu kayadan size su çıkarsın mı?" yerine "*Biz* bu kayadan size su çıkaralım mı?" demesi miydi? Musa'nın kabahati ne olursa olsun burada bizim için önemli olan nokta, bu suçun, hikâyenin daha önceki versiyonunda bulunmamasıdır. P yazarı kendine ait olan yolu izlemiş ve hikâyeye böyle bir suç eklemiştir (ve anlatısının devamında bu suça tekrar işaret eder).[18] Harun'u ise, Musa'nın işlediği günahın cezasını çeken masum bir kişi olarak sunmuştur.

---

[18] Sayılar 20:23-24.

Musa'nın Peçesi

P'nin yazarı, Sina Dağı'ndaki vahiy hakkında da kendine özgü bir hikâye yazdı. Bu hikâye, pek çok yönden, hikâyenin JE versiyonuna benziyordu. Dağda ateş yanıyordu. Musa dağa yalnız olarak gitti. Ancak Kâhinler Metni yazarı, hikâyenin sonuna Musa'yla ilgili bir ayrıntı ekledi. Bu ayrıntıya göre, dağdan döndüğünde Musa'nın yüzünde alışılmadık bir şey vardır. Halk Musa'yı gördüğünde ona yaklaşmaktan korkar. Bu nedenle Musa, o andan itibaren, halkla konuşmak istediğinde yüzüne bir peçe koyar;[19] yani P kaynağına göre, son kırk yıllık hayatı boyunca Musa'yı her düşündüğümüzde onun yüzünün üzerinde bir peçe olduğunu varsayacağız.

Bu ne anlama gelir? Metindeki İbranîce ifadenin anlamı açık değildir. İnsanlar bu ifadeyi uzun bir süre Musa'nın boynuzları olduğu şeklinde anladılar. Bu da sanat eserlerinde yüzlerce boynuzlu Musa tasvirinin yapılmasına neden oldu ve bu resimlerin en meşhuru da Michelangelo'nun Musa portresidir. Daha sonra bu ifadenin, Musa'nın derisinin her nasılsa ışık saçtığı anlamına geldiği düşünülmüştür. Son zamanlarda, Amerikalı *Kitabı Mukaddes* uzmanı William Propp bu ifadenin, Musa'nın yüzünün değiştiği anlamına gelebileceğini gösteren kanıtları topladı. Bu, P'de sunulan genel bağlama da uymaktadır; çünkü Musa, "Yahve'nin görkemi"yle dolu olan bir bulutun önünde durmuştu. Metinde bu hikâyeden bir önceki P anlatısı, "Yahve'nin görkemi"nin "yakıp kül edici bir ateş(tir)" olduğu hususunda bizi uyarır.[20] Musa, diğer insanlara yasak olan bir ateş bölgesinde bulundu. Bunun sonucunda Musa'nın derisinde, insanların görmeye dayanamayacağı

---

19 Çıkış 34:29-35.

20 Çıkış 24:16-18a.

korkunç bir değişiklik oldu. P metnine göre Musa büyük bir olasılıkla kendisine bakılamayacak kadar çirkin bir hale gelmişti. En azından onun yeni halinin tasvir edilmesi mümkün değildi. Bu, Musa'yı tam olarak lekelemez. Ancak onu çok da çekici kılmadığı kesindir.

Baştan Çıkarma ve İbadet

İzin verirseniz yazarın, JE hikâyelerinden kendi hikâyesine nasıl bir geçiş yaptığına ilişkin bir örnek daha vermek istiyorum. Bu hem JE'de hem de P'deki sunuluşunda seks ve şiddet içeren bir hikâyedir. Başka bir ulusa mensup kadınlar İsrail erkeklerini önce cinsel olarak cezbeder, sonra da onları putperestliğe yönlendirir. Her iki kaynakta da bu sapkınlığa karşı şiddetli önlemler alınmıştır. Günümüzde *Kitabı Mukaddes*'teki şekliyle, birleştirilmiş olan hikâye ortasından, JE ve P şeklinde ikiye ayrılabilir.

PEOR SAPIKLIĞI (SAYILAR 25)
[Kâhinler Metni (P) düz, J *italik*]

1. *Ve İsrail Şittim'de oturdu. Ve halk Moav kızlarıyla zina etmeye başladı.*
2. *Onlar halkı kendi ilahlarının kurbanlarına {kurban sunma merasimine} çağırdılar. Ve halk {sunulan yiyeceklerden} yedi ve onların ilahları önünde yere kapandı.*
3. *Ve {böylece} İsrail Baal-Peor'a bağlanmıştı. Ve Yahve'nin öfkesi İsrail'e karşı alevlendi.*
4. *Yahve Musa'ya dedi ki, "Bu halkın bütün önderlerini al ve Yahve'nin alevlenmiş öfkesi İsrail'den dönsün diye onları güneşe karşı Yahve'nin önünde as."*

5. *Ve Musa İsrail hâkimlerine dedi ki, "Her biriniz, kendi adamlarınız arasında Baal-Peor'a bağlanmış olanları öldürün."*
6. Ve işte İsrail-çocuklarından bir adam geldi ve Musa'nın ve İsrail-çocukları cemaatinin gözleri önünde Midyanlı bir kadını kardeşlerine yakın kıldı [onların yanına getirdi]. Ve onlar [cemaat] Buluşma Çadırı'nın girişinde ağlıyorlardı.
7. Kâhin Harun oğlu Eleazar oğlu Pinehas bunu gördü ve cemaatin arasından kalktı ve eline bir mızrak aldı.
8. Ve İsrailli adamın ardından giderek çadırın iç odasına girdi ve ikisine birden [mızrağı] sapladı, İsrailli adama ve karnına dek kadına [mızrak adamı delip geçti ve kadının karnına dek saplandı]. Ve böylece İsrail-çocukları arasındaki musibete bir son verildi.
9. Ve bu musibette ölenler yirmidört bin kişi'ydi.
10. Ve Yahve Musa'ya seslenip, dedi ki,
11. "Kâhin Harun oğlu Eleazar oğlu Pinehas, onların arasında benim kıskançlığımı taşıyarak [benim adıma kıskançlık duyarak] İsrail-çocuklarına yöneltti̇ğim gazabımı geri döndürdü. Ve bu yüzden kıskançlığım içinde İsrail-çocuklarını yok etmedim.
12. Bunun için [ona] de ki, 'İşte ona benim esenlik ahdimi veriyorum.
13. Ve kendisi ve kendisinden sonra gelen soyu buna sahiptir, ki bu ebediyen kâhinlik yapma ahdidir; çünkü Tanrısı için kıskançlık duydu ve İsrail-çocuklarının günahlarına kefaret oldu.'"
14. Ve Yahve Musa'ya seslenip, dedi ki,
15. "Midyanlıları sıkıştır ve onları vur.
16. Çünkü onlar Peor meselesinde ... sizi ayarttıkları ayartıcılarıyla sizi sıkıştırdılar."

Bu metin özellikle oldukça ilginçtir, çünkü hem JE hem de P hikâyesi tamamlanmış değildir. Hikâyenin ilk yarısı, yani JE metni İsrailli erkeklerin, Moavlı kadınların –daha sonra da bu kadınların tanrılarının– cazibesine kapılmasını anlatıyor. Musa bu insanların asılmalarını emrediyor. Bundan sonra hikâye birden kesiliyor ve biz bu emrin yerine getirilip getirilmediği hakkında bir şey öğrenemiyoruz. Bunun yerine, alışık olduğumuz bir P dili hikâyeye giriyor: "yakın

kılmak," "cemaat," "Buluşma Çadırı," "Harun." Ve birinci bölümde Moavlı olan kadın, burada Midyanlı oluyor. Hikâyenin ikinci bölümü musibetin sona erdirilmesiyle bitiyor – ancak bu noktaya kadar bir musibetten hiç söz edilmemişti.

Harun, daha önceki bir P hikâyesinde ölmüştü (halkın Buluşma Çadırı'nda ağlamasının nedeni de buydu);[21] ancak şimdi Harun'un torunu Pinehas hikâyenin kahramanıdır. İsrailli bir adam ve Midyanlı bir kadın "**Musa'nın gözü önünde**" Buluşma Çadırı'na giriyor; ancak bu davranışa tepki gösteren Musa değil Pinehas'tır. Pinehas adam ve kadını takip ederek Çadır'a giriyor. Bu kadın ve adam içerde bir şeyler yapıyorlar ve onların duruş tarzı, mızrağın hem adama hem de kadına saplanmasına olanak veriyor. Ve darbe kadının karnında son buluyor. Bu insanların herhangi bir yargılama yapılmaksızın idam edilmesi mümkündür, çünkü kâhinlerin dışında Buluşma Çadırı'na giren bir kişinin cezası kesinlikle ölümdü. Pinehas'ın ödülü, kendisine kâhinliğe dair *ebedi* bir ahit verilmesi olur. Dolayısıyla bu Kâhinler Metni, kâhinliğin ebediyen Harun neslinden gelen kâhinlere ait olduğunu söylemektedir.

Bu hikâyede suç karşısında bir tepki göstermemesi nedeniyle Musa'nın ne derece küçük düşürüldüğünü söylemek zordur. Yalnızca şunu söyleyebiliriz, Kâhinler Metni yazarı, Tanrı'ya karşı yapılan bu saygısızlığın Musa'nın gözü önünde yapıldığını ve bu saygısızlığa tepki gösteren kişinin Pinehas olduğunu özellikle belirtmiştir. Şu noktaya da dikkat çekmek ilginç olacaktır: yazar hikâyedeki Moavlı kadını Midyanlı olarak değiştirmişti. Ve Musa'nın *eşi Midyanlı*'ydı.

---

21 SAYILAR 20:29.

Eklemeler ve Çıkarmalar

Biz P'nin yazarı hakkında yalnızca onun eski hikâyeleri yeniden anlatma üslubundan değil, aynı zamanda onun küçümsediği veya tamamen bir kenara bıraktığı şeylere bakarak da bilgi edininiz. Kâhinler Metni yazarı, özellikle TEKVİN kitabında anlatılan hikâyeleri ciddi bir oranda kısaltmaktadır. JE'de sayfalarca, hatta *perek*'lerce süren hikâyeler, P'de *pasuk*'larla sınırlı kalır. Örneğin Yusuf hikâyesi JE'de on bölüm devam ederken, P'de yalnızca birkaç cümledir.[22]

Bunu P'ye şekil veren kişinin melekleri, rüyaları, konuşan hayvanları ve JE'deki insanbiçimci unsurları metinden çıkarttığını göz önünde bulundurarak kısmen de olsa açıklayabiliriz. Bu nedenle yazar, JE versiyonunda altı rüya içeren Yusuf hikâyesinin büyük bir kısmını kendi metninden çıkardı. Yazar, Adem ve Havva hikâyesini ve Eden'deki konuşan yılan hikâyesini de eserine almadı. Tanrı'nın Sodom ve Gomora şehirlerini yok etmesinden önce bu şehre uğrayan meleklerle ilgili hikâyeyi de dışarı da bıraktı. Tabii ki yazar, Yakup'un Peniel'de Tanrı'yla yüz yüze güreştiğini anlatan hikâyeden de söz etmeyecekti – tıpkı Musa'nın Meriva'da vurduğu kayanın üzerinde Tanrı'nın durduğunu söylemediği gibi. Yazar, hikâyesinin ileriki aşamalarından, Harun'un kâhinliğe başlamasından önce herhangi bir kurban sunumunun olmadığını söyleyeceği için, İbrahim'in, oğlu İshak yerine kestiği kurban hakkındaki, Harun'dan yaklaşık olarak dörtyüz yıl önce gerçekleşen meşhur hikâyeyi de eserine almâdı.

Ancak P'nin bazı hikâyeleri kısaltması ve bazı konularda da sessiz kalmasında bunların dışında başka bir etken daha vardır. Bu yazar, yalnızca teolojik ve siyasal olarak reddettiği bazı olayları metinden

---

[22] *Tora*'nın bölümlerinin, yazarlarıyla birlikte gösterildiği EK'e bakınız.

çıkarmamaktaydı. Daha çok eski metinde bulunan uzun, anekdotlarla örülü hikâyeleri metninin dışında bırakıyordu. P hikâyeleri TEKVİN kitabından çıkarılıp okunduğunda, insanda, bir konuya yoğunlaşmak isteyen bir yazar tarafından yazıldığı izlenimi uyandırır. Bu konu Harun dönemidir. Yazar ne TEKVİN'deki daha az öneme sahip kişilere, ne de zekice yapılmış sözcük oyunları ve karmaşık bir şekilde düzenlenmiş ironilere dayanan edebi cümlelere ilgi göstermektedir. TEKVİN içinde şu veya bu uzunlukta yalnızca dört P hikâyesi bulunmaktadır: yaratılış, Nuh'la yapılan ahde odaklanan tufan, İbrahim'le yapılan ahit ve bir hikâye daha (aşağıya bakınız). Öyle görünüyor ki yazar, Sina'ya [buradaki vahiy olayına] ulaşmak için acele ediyordu.

Yaptığı değişikliklerin ve bazı konularda sessiz kalmasının yanı sıra, eserinde, bize yazar hakkında bilgi veren bir unsur daha vardır: Eklemeler. Bu eklemelerin en belirgini yazarın yasaya muazzam bir önem vermesidir. Bu konu kapladığı yer bakımından da diğer konuları bastırmaktadır. ÇIKIŞ kitabının yarısı, SAYILAR kitabının yarısı ve LEVİLİLER kitabının neredeyse tamamı bu konuya ayrılmıştır. Bununla birlikte, yazar bazen hikâyelere yeni kişiler eklemiş ve bazen de JE'yle hiçbir şekilde uyuşmayan yepyeni bir hikâye yazmıştır.

Harun'un oğulları olan Nadav ve Avihu'nun ölümünü anlatan P hikâyesi işte böyle bir hikâyedir. Bu mükemmel bir Kâhinler Metni hikâyesi örneğidir. Bu hikâyenin mesajı, sunuların yalnızca Tanrı'nın emrettiği şekilde sunulması gerektiğidir. Kimse Kâhinler Metnindeki yasaların emretmediği bir ibadet şekli oluşturamaz.

Yazarın, bir hikâyeye tamamen yeni bir karakter kazandırmasının örneği casus hikâyesidir. İkinci Bölüm'de bu hikâyenin JE versiyonundan söz etmiştim. JE versiyonuna göre, Musa bir grup casusu çölden vaat edilmiş ülkeye gönderir. Biri dışında bütün casuslar bu

ülkenin ele geçirilemeyeceğini rapor eder. Olumlu rapor veren kişi, halkı cesaretlendirmeye çalışan Kalev'dir.[23] Ama halk diğer casusları dinleyip isyan eder. Yahve, isyanın cezası olarak, bu halk ölünceye ve ülkeye sahip olmak için onların yerine yeni bir nesil gelinceye kadar bütün İsraillileri çölde –kırk yıl boyunca– dolaşmaya mahkûm eder. Bu cezaya çarptırılmayan bir tek kişi vardır; inançlı casus Kalev.[24] Kalev vaat edilmiş ülkeye ulaşana kadar yaşayacaktır.

P versiyonunda da bu hikâye genel hatlarıyla aynıdır; ancak şimdi insanları cesaretlendirmeye çalışan iki inançlı casus vardır: Kalev ve *Yeşu*.[25] Neden Yeşu? Bu, P'nin yazarının çok hassas bir soruna bulduğu çözümdür. Yazar, Yeşu'nun Musa'dan sonra İsrail halkının lideri olduğunu biliyordu. Gelenekte böyle kabul edilmişti ve yazar bunu değiştirebilecek konumda değildi. Ama Yeşu'yu özel kılan fazilet neydi? Yeşu'nun, Kalev'le birlikte, Mısır'da doğan ve vaat edilmiş ülkeye ulaşıncaya kadar yaşayan tek İsrailli yetişkin olmasını sağlayan şey neydi? JE'ye göre Yeşu, altın buzağı günahına katılmamıştı. Bu sırada dağdaydı ve Musa'yı bekliyordu. Ancak P yazarı altın buzağı hikâyesinden söz edemezdi, çünkü bu hikâyede Harun suçlu durumundaydı! Yine JE'de Yeşu, Musa'nın, *Mişkan*'ında gözcülük yapan güvenilir bir yardımcısıydı.[26] Ancak P yazarı bunu da dile getiremezdi; çünkü P'ye göre *Mişkan*'a yalnızca kâhinler girebilirdi. P'nin kurallarına göre, *Mişkan*'a girdiği için Yeşu'nun öldürülmesi gerekiyordu. P yazarı, Ye-

---

23 Sayılar 13:30.

24 Sayılar 14:24.

25 Sayılar 14:6-9.

26 Çıkış 33:11.

şu'nun faziletini açıklamak için başka bir yol bulmak zorundaydı. Yeşu'nun, casus hikâyesine eklenmesi bu sorunu çözdü.

Yukarıda TEKVİN kitabında bulunan başka bir uzun P hikâyesinden bahsetmiştim. Bu, Makpela Mağarası hakkındaki hikâyedir.[27] Tamamıyla yeni olan bu P hikâyesinin bir benzeri JE'de bulunmamaktadır. Bu hikâye, İbrahim ile bir Hititli arasında geçen görüşmeyi uzun uzadıya anlatır. Görüşmenin konusu, üzerinde mağara bulunan bir toprak parçasıdır; İbrahim bu araziyi aile mezarlığı yapmak üzere satın alır. TEKVİN kitabındaki pek çok ilginç ve önemli JE hikâyesinden söz etmeyen P, niçin Makpela Mağarası'nın alınması hakkındaki bu sıradan ve uzun hikâyeyi anlatma zahmetine girdi? Çünkü İbrahim'in satın aldığı bu arazi ve mağara Hevron'daydı. Bu hikâye söz konusu arazinin meşru bir şekilde alındığına dair bir iddiayı tesis eder. Ve Hevron, Harun neslinden gelen kâhinlerin bulunduğu şehirdir.[28]

Tıpkı J, E ve D'de olduğu gibi P'de de, *Kitabı Mukaddes* metni ile yazarın içinde bulunduğu dünyanın olayları arasındaki ilişkiyi görebiliriz. Her bir hikâye, yazarı için *önemi olan* bir şeyi yansıtır. Yazarın önemsediği şeyin ne olduğunu ve bunun neden önplanda olduğunu çözümlediğimiz zaman *Kitabı Mukaddes*'in o parçasını kimin yazdığını belirlemek için bir adım atmış oluruz. Elde ettiğimiz bu parçaları bir araya getirip aralarındaki bağlantıyı gördüğümüzde amacımıza daha da yaklaşırız.

---

[27] TEKVİN 23.

[28] YEŞU 21:13.

Artık Kâhinler Metninden, P'nin yazarını hangi tarih dilimine yer-
leştireceğimizi öğrenecek kadar kanıt elde etmiş bulunuyoruz.

ONİKİNCİ BÖLÜM
KRAL HİZKİYA'NIN SARAYINDA



JE'den Alıntı Yapılması

Kâhinler Metnindeki yasalar ve hikâyeler toplamının JE'ye alternatif olarak düşünülüp yazıldığını artık biliyoruz. JE hikâyeleri, Kâhinler Metni yazarının atası olan Harun'u kötülemektedir. JE yasaya önem vermiyordu. Kâhinlerin önemini vurgulamıyordu. Melekler, insanbiçimcilik, rüyalar ve konuşan hayvanlar gibi Kâhinler Metni yazarının kabul etmediği bazı unsurlar JE'de bulunuyordu. Kısacası, Kâhinler Metni yazarı JE'den memnun değildi.

Bütün kâhinlerin böylesi hikâyeler hakkında söz konusu biçimde düşünmesini mi beklemeliyiz? Tesniyeci yazar da bir kâhindi, ama –kibarca söylemek gerekirse– eski JE hikâyelerinden memnundu. Arada sırada JE hikâyelerinden alıntılar yapıyordu. TESNİYE kitabının ilk bölümleri, JE hikâyelerine yapılan göndermelerle doludur. TESNİYE, Musa'nın veda konuşmasıdır ve Musa'nın halkıyla geçirdiği kırk yılın olaylarından söz eder. Musa'yla ilgili anılar –biri dışında– P hikâyelerinde değil de, JE hikâyelerinde gerçekleşen olaylardır. Tesniyeci tarihi yazan kişi, önceki bölümde aktardığımız büyük isyanı anlatırken Datan ve Aviram'dan söz eder. Bu kişiler JE'de suçlu olarak görülmüşlerdi; Tesniyeci tarih yazarı, P'nin, isyan olayında suçlu olarak gördüğü Korah'tan bahsetmez.[1] Casusluk olayından söz ettiğinde

[1] TESNİYE 11:6.

de tek inançlı casus olarak P'nin ek kahramanı Yeşu'yu değil, Kalev'i anar.[2] Ayrıca yazar, altın buzağı ve kar-beyaz Miryam hikâyelerinden de söz ediyor.[3]

Aslında TESNİYE'nin yazarı bu olaylara çok iyi bilinen hikâyeler olarak işaret etmektedir. Örneğin cüzam olayında yazar, ne yapılması gerektiğini anlatırken birden hikâyeyi bırakır ve şöyle der:

> Mısır'dan çıkarken Tanrınız Yahve'nin yolda Miryam'a neler yaptığını hatırlayın.[4]

Yazar, okuyucuların Miryam'ın hikâyesini –onun cüzama yakalandığını– bildiğini varsaymaktadır. Eğer TESNİYE'de böyle bir gönderme yapılması mümkünse bu, JE hikâyelerinin bu dönemde gayet iyi bilindiği anlamına gelir. Ya da bu hikâyeler bir yazmada yazılı ve ulaşılabilir durumdadır. Demek ki, Tesniyeci yazar kendi hikâyesini yazmaya başlarken JE hikâyelerinin bir suretine sahip olabilir.

Bir kişi hakkında, onun kimden alıntı yaptığına bakarak pek çok şey öğrenilebilir. Tesniyeci yazar JE'yi kabul ediyor ve ondan alıntı yapmayı seviyordu. Ancak bu yazar P'den alıntı yapmaya pek istekli değildi. Neden?

Acaba bunun sebebi yazarın P'yi bilmemesi miydi? Yoksa P hikâyeleri henüz yazılmamış mıydı? Ya da P'nin hikâyeleri yazılmıştı da, yazar onları okumamış mıydı?

Hayır. Tesniyeci yazar Kâhinler Metnini gayet iyi biliyordu.

---

2 TESNİYE 1:36. Yeşu'nun bundan iki *pasuk* sonra anıldığına dikkat ediniz; bu konuya ilişkin olarak ilerdeki dipnotlara bakabilirsiniz (bkz. 7. dipnot).

3 TESNİYE 9:16; 24:9.

4 TESNİYE 24:9.

P'den Alıntı Yapılması

P, Tesniyeci yazarın döneminde önce yazılmış olmalıdır. Ve dahası Tesniyeci yazar da P'ye oldukça âşina olmalıdır.

Yukarıda TESNİYE'de Musa'ya yapılan göndermelerin, biri dışında, JE hikâyelerine ait olduğu söylemiştim. İstisnai olan gönderme, casuslarla ilgili olan P hikâyesidir. TESNİYE'nin bu bölümünü (Dtr^1) yazan kişi P'yi biliyor olmalıdır; çünkü P'nin casus hikâyesini kelime kelime tekrar eder.

Hikâyenin P versiyonunda casuslar, araştırdıkları ülke hakkında cesaret kıran bir raporla geri döner. Halk yakınır ve Mısır'a dönmenin daha iyi olacağını söyler. Onların vaat edilmiş ülkeye dair şikâyetlerinden biri de şuydu: "yavrularımız [düşmanlara?] av olacak."[5] Yahve'nin bu şikâyete verdiği tepki, alışılageldiği şekliyle suça uygun olan bir cezadır: Tüm bu yaşlı nesil çölde ölecek, ancak "[düşmanlara?] av olacak dediğiniz yavrularınızı oraya götüreceğim ve *sizin* reddettiğiniz ülkeyi *onlar* tanıyacaklar."[6]

TESNİYE'de geçen casus hikâyesiyle ilgili hatırasında da Musa, bu sözlerden alıntı yapar. Musa, yaşlı neslin ülkeyi göremeyeceğini söyler ve ekler: ancak "[düşmanlara?] av olacağını söylediğiniz yavrularınız" ülkeye sahip olacaklar.[7] Bu ifadeler rastlantı olamayacak kadar

---

5 SAYILAR 14:3.

6 SAYILAR 14:31.

7 TESNİYE 1:39. Daha önceki araştırmacılar (Driver, Carpenter ve Harford-Battersby) SAYILAR kitabında yer alan "yavrularımız av olacak" ifadesinin, JE'ye ait olduğunu düşünmüşlerdi. Ancak bu ifadenin JE'ye mal edilmesi hem JE'de hem de P'de anlam ve bağlamın bozulmasına neden olmaktadır. Daha sonraki araştırmacılar (Martin Noth, Y. Kaufmann ve ben) bu ifadenin

birbirine benzer – TESNİYE'nin yazarı P'yi bilmektedir.

Eğer TESNİYE'nin yazarı Yeremya (veya onun kâtibi olan Baruk) ise, TESNİYE'nin yazarının P'yi bilmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Çünkü YEREMYA kitabında da P'den yapılan alıntılar görmüştük.[8] Yeremya, P ifadeleriyle oynamakta, P'nin yaratılış hikâyesinde kullandığı dili tersine çevirmekte ve İsrail'in Mısır'dan ayrıldığı dönemde Yahve'nin kurban meselelerine önem verdiğini yadsımaktadır. Yeremya, Kâhinler Metni (P) yasalarını ve hikâyelerini biliyordu. Bunlardan hoşlanmıyor, ancak biliyordu.

Yeremya'nın, P'ye ne kadar düşmanca davrandığı, YEREMYA kitabında bulunan şu sıradışı bölümde görülebilir:

> "Biz hikmetliyiz ve Yahve'nin *tora*'sı bizdedir" diye nasıl söyleyebiliyorsunuz? Ama işte, kâtiplerin yalancı kalemi bir yalan ortaya çıkarttı.[9]

Kâtiplerin yalancı kalemi! Yeremya, modern *Kitabı Mukaddes* eleştirmenlerinin "*hile-i şer'iyye*" ifadesinden daha sert bir dil kullanır.

P'ye ait olduğunu kabul etti. Ele aldığımız konuyla ilgilenenler bu konuya ilişkin geniş bilgi için *The Exile and Biblical Narrative* (s.68-69) adlı eserime bakabilirler.

TESNİYE 1:36'da, yalnızca Kalev'in cezadan kurtulduğunun açıkça söylendiğine dikkat edin; buna karşın TESNİYE kitabı iki *pasuk* sonra (1:38), Yeşu'nun, Musa'nın halefi olduğunu belirtir. Bu *pasuk*, bir P göndermesi olan "av olacağını söylediğiniz" *pasuk*'uyla peş peşe gelmektedir ve öyle görünüyor ki bu, TESNİYE yazarının kendi kaynakları arasında gördüğü çelişkiyi çözme çabasıdır. Her ne olursa olsun bu durum, Tesniye yazarının, P versiyonundan haberdar olduğunu gösteren güçlü bir kanıttır.

8 Bkz. Dokuzuncu Bölüm, s. 230-231.

9 YEREMYA 8:8.

Yeremya insanların elinde bulunan *tora*'nın yalancı bir kalemin eseri olduğunu söyler. Bu hangi *tora*'dır? Birçok araştırmacı bunun TESNİYE kitabı olduğunu iddia etti. Onlar, bunun TESNİYE olması gerektiğini varsayıyorlardı, çünkü Wellhausen'in, "Yeremya'nın yaşadığı dönemde P henüz yazılmamıştır" hipotezini kabul etmişlerdi. Ama bu hipotezi kabul etmek, Yeremya'nın, kendi kitabıyla aynı üslubu taşıyan bir kitaba saldırdığı anlamına gelirdi. Bu, Yeremya'nın, neredeyse bütün önemli konularda hemfikir olduğu bir kitabı eleştirmesi demekti. Ve bence, Yeremya'yı kendisinin (ya da kâtibinin) yazdığı bir kitaba saldırır bir halde tasavvur etmekti.

Söz konusu hipotezin kabulünün bütün bu sonuçları içermesi mümkündür; çünkü onlar P'nin henüz yazılmadığını düşünmüştür. Ancak P bu dönemde yazılmış durumdaydı.

Yeremya'nın, Kâhinler *tora*'sına düşmanca davrandığını keşfetmek şaşırtıcı değildir; çünkü Kâhinler Metni hikâyeleri, Yeremya'nın kahramanı olan Musa'yı kötülüyordu. Kâhinler Metni yasaları, Musa'yı ve onun ailesini kâhinlikten uzaklaştırmıştı. TESNİYE'de bulduğumuz şey tam da bulmayı umduğumuz şeydir: yazarın P'yi bildiğine ilişkin bir ima; ancak P'nin bir yasa ve tarih kaynağı olarak kabul edildiğine ilişkin hiçbir işaret yoktur.

Sonuç: P hikâyeleri ve yasaları Yeremya ve Dtr[1] döneminde, yani Kral Yoşiya'nın MÖ 609 yılında ölmesinden önce Yahuda'da mevcuttu.

Kral Hizkiya'nın Sarayında

P, MÖ 722 yılından sonra ve MÖ 609 yılından önce yazıldı. Bu tarih dilimini ne kadar daha daraltabiliriz? Örneğin hangi kral zamanında

yazıldığını söyleyebilir miyiz? Sanırım evet. Kanıtlar, Yoşiya'nın büyük büyükbabası Kral Hizkiya'ya işaret etmektedir.

P, dinin merkezileştirilmesine önem verir: bir merkez, bir sunak, bir *Mişkan*, bir kurban yeri. Dinsel merkezileştirmeyi başlatan kral kimdi? Kral Hizkiya. Hem KRALLAR hem de TARİHLER kitapları, Hizkiya'dan önce ciddi bir merkezileştirme girişimi olmadığını açıklamaktadır.

P, Harun neslinden gelen kâhinlerin bir eseridir. Merkezi sunakta yetkili olanlar –Musa, Korah ya da diğer Levililer değil– bu kâhinlerdi. Yalnızca Harun neslinden gelenler kâhin olabilirdi. Bütün diğer Levililer ikincil ruhbandı. *Kitabı Mukaddes* kaynakları arasında yalnızca P, "kâhinler"i 'Levililer'den farklı olarak görür. D genel olarak kâhinleri "Levili kâhinler" olarak anar.[10] Ancak P sürekli olarak kâhinler ve Levililer diye iki farklı gruptan bahseder. Kâhin-Levili ayırımını resmileştiren kral kimdi? Kral Hizkiya. TARİHLER kitabında açıkça şöyle denmektedir:

> Ve Hizkiya kâhinleri ve Levililer'i aidiyetleri uyarınca bölüklere ayırdı; bu ayırıma göre her adam kendi vazifesine uygun olarak, kâhin veya Levili olarak belirlendi.[11]

P'yi ortaya çıkaran Harun neslinden gelen kâhinliğin rakipleri vardı, Levililer. Ve Levililer Harun'u değil, Musa'yı kendilerine örnek alıyorlardı. Yahuda'da Musa'nın gücünün hatırlatıcısı olan, gözle görülür en büyük simge neydi? Tunç yılan, "Nehuştan." E'de açıkça belirtildiği gibi, geleneğe göre Tunç yılanı yapan kişi Musa'nın kendi-

---

[10] TESNİYE 17:9, 18; 18:1; 24:8; 27:9.

[11] II. TARİHLER 31:2.

siydi.[12] Tunç yılan, insanları yılan sokması sonucu ölmekten koruma gücüne sahipti. Nehuştan'ı parçalayan kral kimdi? Kral Hizkiya.[13]

Kral Hizkiya'nın krallığı, Harun neslinden gelen kâhinlerin başına gelen en iyi şeydi. Hizkiya'ya kadar geçen dönemde krallar arasında onların en büyük destekleyicisi Süleyman'dı. Süleyman, Şilo kâhini olan Aviyatar'ı Kudüs'ten sürgün etmiş ve onun yerine yetkiyi, tamamıyla, Harun neslinden gelen kâhin Sadok'a vermişti. Hizkiya da Süleyman'ın kâhinliğe ilişkin bu tercihine sadık kaldı.

Süleyman'ın Kudüs'te, Mabet sunağının yanı sıra değişik sunaklar yaptırdığını hatırlamak hayli ilginç olacaktır. Hizkiya, dinin merkezileşmesine önem vermesine karşın, Süleyman'ın sunaklarına dokunmadı. O halde bu sunaklara ne oldu? *Yoşiya* onları kirletti.[14]

Şilo'lu kâhinlerin gözdesi olan Yoşiya, Süleyman'ın sunaklarını yok etti. Harun neslinden gelen kâhinlerin gözdesi olan Hizkiya ise Nehuştan'ı yok etmişti.

En gözde olan iki kral ile en büyük hacme sahip iki kâhinlik metni –D ve P– arasındaki bağlantılar hayli etkileyicidir. Dinsel merkezileşmeyi inşa eden iki kral ve bu merkezileşmeyi dile getiren iki eser bulunmaktadır. P'nin yasa ve hikâyeleri, Hizkiya döneminin ilgileri, icraatları, politikaları ve ruhunu yansıtırken, D, Yoşiya dönemini anlatmaktadır.

---

12 Sayılar 21:4b-9.

13 II. Krallar 18:4.

14 II. Krallar 23:13.

Tarihler Kitabı Bağlantısı

Kitabı Mukaddes'te, halkın ülkelerindeki tarihini anlatan iki eser vardır. Birincisi Tesniyeci tarih, ikincisi ise I. Tarihler ve II. Tarihler kitabıdır. Tesniyeci tarih Şilolu kâhinler çevresinden gelmişti. Tarihler kitabı da bir kâhin çevresi tarafından üretilmiştir: Harun neslinden gelen kâhinler. P gibi Tarihler kitabı da, kâhinler ile Levililer'i birbirinden ayırmakta[15] ve yalnızca Harun neslinden gelenleri meşru kâhinler olarak kabul etmektedir. Yine P gibi, kâhinlerin görevleri, kutsal yer ve nesneler, kurban ve ibadet gibi konulara ilgi göstermektedir. Tarihler kitabı ile P arasındaki ilişkiyi tam olarak bilemiyoruz, ama her iki eserin de Harun neslinden gelen kâhinlikle ayrılmaz bir bağı olduğundan emin olabiliriz.

Tarihler kitabının kahramanı da Hizkiya'dır.

Tarihler kitabı, tıpkı Tesniyeci tarihin yaptığı gibi, [ama bu kez] Kral Hizkiya'nın dinsel reformunu anlatır. Ancak II. Tarihler kitabı, Hizkiya'nın yaptığı büyük işleri anlatırken, Krallar kitabı versiyonunda görünmeyen yaklaşık seksen *pasuk* ekler.[16] Tarihler kitabındaki bu eklemeler mükemmel bir övgüyle son bulur:

> Tanrısı Yahve'nin huzurunda iyi, doğru ve hak olanı yaptı. Ve Tanrının Mabetinin hizmetinde ve *tora*'da ve emirlerde önce Tanrısını sorduğu [O'na yöneldiği] için başladığı her işi bütün yüreğiyle yaptı ve başarılı oldu.[17]

Tarihler kitabı, en büyük kralın kim olduğu konusunda Tesniyeci

---

[15] I. Tarihler 13:2; 15:14; 23:2; 28:13; II. Tarihler 8:15; 11:13; 13:9, 10.

[16] II. Tarihler 29:3-36; 30:1-27; 31:1-21.

[17] II. Tarihler 31:20-21.

tarihle hemfikir değildir. Yoşiya, TARİHLER kitabında da övülmektedir, ama onun dışındaki iki kral zirveye yerleştirilmektedir: Süleyman ve Hizkiya – Harun neslinden gelen kâhinlere en çok yardım eden iki kral.

Tesniyeci tarih Süleyman'ın işlediği günahları anlatan ve krallığın ikiye bölünmesinden onu sorumlu tutan kesintisiz bir *perek*'e sahiptir.[18] TARİHLER kitabı böylesi bir iddiayı bir kenara bırakır.

Tesniyeci tarihte, büyük Peygamber İşaya'nın Hizkiya'yı suçlamasına dair bir hikâye anlatılır. Bu hikâyede İşaya, Hizkiya'nın yaptığı bir şey nedeniyle çocuklarının Babil'de hadım edileceğini bildirir.[19] TARİHLER kitabı bu hikâyeyi de göz ardı eder. Yalnızca bir *pasuk*'la bu hikâyeye göndermede bulunur ve burada da herhangi bir eleştiride bulunulmaz; yalnızca Tanrı'nın Hizkiya'yı denediğini söyler.[20]

Kısacası, TARİHLER kitabı Süleyman ve Hizkiya'yla ilgili olumsuz ifadeleri dışarıda bırakır.[21]

Baruch Halpern, Süleyman'dan Hizkiya'ya kadar Yahuda krallarının tarihini anlatan kadim bir eser olduğuna ilişkin kanıtları bir araya getirdi.[22] Tesniyeci yazar bu eserden bir oranda yararlanmıştı. TARİHLER kitabı ise bu eserden daha çok beslenir. Burada şu anda taşıdı-

---

[18] I. Krallar 11.

[19] II. KRALLAR 20:12-19.

[20] II. TARİHLER 32:31.

[21] TARİHLER kitabı bir kez, kibirlenmesi nedeniyle Hizkiya'yı eleştirir; ama sonra hemen, onun alçakgönüllü davrandığını ve Tanrı'nın gazabından kurtulduğunu ekler (II. TARİHLER 32:25-26).

[22] Halpern, B., "Sacred History and Ideology: Chronicles' Thematic Structure-Indications of an Earlier Source," *The Creation of Sacred Literature*, ed. Richard Elliott Friedman.

ğımız ilgi bakımından önemli olan şey Harun neslinden gelen kâhinler ve onları destekleyenlerin, Süleyman ile Hizkiya arasında hissedilir ve etkileyici bir tarihsel bağ olduğunu düşünmeleridir. Gerçekten de TARİHLER kitabı, halkın, Hizkiya'nın dinsel liderliğine karşı tepkisini şu şekilde belirtir:

> Ve Kudüs'te büyük bir sevinç vardı; ... Kral Süleyman zamanından beri Kudüs'te bunun gibi bir şey olmamıştı.[23]

TARİHLER kitabı P'yi de yazan çevrenin dilini ve çıkarlarını yansıtmakta ve Hizkiya'yı göklere çıkarmaktadır. Harun neslinden gelen kâhinlerin yazdığı bu eserde Hizkiya, P'nin yazıldığı dönemin en büyük kralı olarak değerlendirilir. Harun neslinden gelen kâhinler ile Hizkiya arasında özel bir bağ vardı. Bu nedenle Harun neslinden gelen kâhinlerin yazdığı TARİHLER kitabı Hizkiya'ya özel bir saygı göstermektedir.

P'nin, Harun neslinden gelen kâhinlerin kraliyet ailesiyle iyi ilişkiler içinde oldukları bir dönemde yazıldığı düşüncesi, Kâhinler Metnindeki genel tabloya da uymaktadır. P metni, Harun'un eşinin, Amminadav'ın kızı ve Nahşon'un kız kardeşi olduğunu söyler.[24] Nahşon, Yahuda kabilesinin prensi ve aynı zamanda Davut'un da atasıdır.[25] Yani P'nin yazarı okuyucularına, kral ailesi ile kâhin ailesi arasında evlilik bağlarının bulunduğunu bildirir.

---

23 II. TARİHLER 30:26.

24 ÇIKIŞ 6:23.

25 SAYILAR 2:3; RUT 4:20-22.

Hizkiya Dönemi

Şüphesiz ki, şimdiye kadar aktardığım kanıtlar P'nin Kral Hizkiya döneminde yazılmış olduğunu kesin olarak göstermez. Bu kanıtlar yalnızca, Hizkiya döneminin, P için uygun ve en olası dönem olduğunu gösteren birer işarettir. Hizkiya'nın hükümdarlığı yaklaşık olarak, İsrail Krallığı'nın yıkıldığı yıllarda başladı. Bu yeni bir nüfusun Kudüs'e geldiği, kuzeyden gelen Levililer'in sahnedeki yeni yerlerini aldığı, E'nin Kudüs'e getirildiği ve büyük bir olasılıkla J ile E'nin birleştirildiği bir dönemdi. Kudüs'teki Harun kâhinliği, Süleyman döneminden bu yana başlarına gelen en büyük tehditle bu dönemde yüzleşmek zorunda kaldı.

Kral Hizkiya, Harun neslinden gelen kâhinlerin kuzeyden gelen kâhinlere karşı üstünlük kazanmalarını sağladı. Kâhinlik ayrımını geliştirdi ve bu işi yaparken Harun neslinden gelen kâhinleri destekledi; onların rakiplerinin simgesi olan tunç yılanın yanı sıra, Mabet'in dışında kalan ve bu rakip kâhinlerin görev yaptığı ibadet yerlerini yıktı.

P'den elde edilen dilbilimsel ve tarihsel kanıtlar da Hizkiya dönemini işaret eder. P, İsrail Krallığı'nın yıkılmasından sonra, ama YEREMYA ile HEZEKİEL'den ve Yahuda Krallığı'nın yıkılmasından önce yazılmış olmalıdır.

Hizkiya dönemi, Yahuda'da edebi eserlerin üretiydiği bir dönem olarak da bilinmektedir. İŞAYA, MİKA, HOŞEA ve SÜLEYMAN'IN ÖZDEYİŞLERİ (SÜLEYMAN'IN MESELLERİ) gibi kitapların çoğu bu dönemde yazıldı. Ayrıca Süleyman'dan Hizkiya'ya uzanan dönem içinde gerçekleşen tarihsel olayları anlatan ve daha sonra KRALLAR ve TARİHLER kitaplarının bir parçası haline gelen bölüm de bu dönemde kaleme alındı.

Belki de tüm bunlar arasındaki en önemli olay dinin bu dönemde merkezileşmesidir. KRALLAR ve TARİHLER kitapları belki bakış açıları, krallar hakkındaki yorumları ve bazen de ele aldıkları olaylar yönünden birbirinden farklı olabilir; ama bu iki kitap da şu konuda hemfikirdir: Hizkiya dinin merkezileşmesini sağladı. Kudüs dışındaki ibadet yerlerini yıktı. Peki Hizkiya'nın Yahve'ye ibadet için yapılan yerleri yıkması nasıl haklı gösterilebilirdi? TESNİYE bu konuda bize bir neden sunamazdı; çünkü bu kitap, Yoşiya döneminde Mabet'te buluncaya kadar bilinmiyordu. JE de bu konuda bize herhangi bir şekilde yardımcı olamazdı, çünkü JE'de dinin merkezileşmesi gibi bir istek bile yoktu. Buna karşın P bu konuda kusursuz bir bilgi sunuyordu. P, *Mişkan*'ın kurban sunulacak tek yer olduğunu tekrar tekrar söylüyordu. Hizkiya'nın reformu için bundan daha iyi bir kaide ve geçerli neden düşünmek zordur.

Yazar Hakkında

J ve E'nin yazarları gibi, P'nin yazarı da ancak adı olmadan tespit edilebilmiştir. Yine de elde ettiğimiz bilgiler, J ve E'de olduğu gibi, belki de yazarın adının bilinmesinden daha önemlidir. Dilden, mimariden, arkeolojiden, diğer belgelerden ve tabii ki *Kitabı Mukaddes*'in kendisinden çıkardığımız ipuçları aracılığıyla, P'yi ortaya çıkaran kişiyi belli bir yer ve belli bir dönemde faaliyet gösteren belli bir grupla ilişkilendirebiliyoruz. Yazarın hikâyeleri ve yasalarının pek çoğu, döneminin siyasal, dinsel ve sosyal meseleleri hakkında bağlı olduğu grubun görüşlerini yansıtır.

P'nin yazarı Harun neslinden gelen kâhinlerden biri veya onların sözcüsüydü. Bu yazar anlattığı hikâyeler ve vurguladığı dinsel kurallarla, Harun neslinden gelen kâhinlerin teolojisini ve konumunu destekledi.

Yazar bir kişi miydi, yoksa birden fazla kişi mi P'yi yazmıştı? P *hikâyeleri* yazarın kesinlikle tek bir kişi tarafından yazılmış gibi görünür. Bu hikâyeler, birbiriyle uyumlu düşünce ve ilgilerle örülüp bir araya getirilmiştir, dilleri baştan sona kadar aynıdır ve bu hikâyeler JE hikâyelerine karşı net bir tavır almaktadır. J ve E hikâyelerinden ayrılarak okunduğunda P hikâyelerinin, birkaç kırılma dışında, devamlılık arz eden akıcı bir bütün olduğu görülür.

Öte yandan P'deki *yasalar* değişik yasa derlemelerinden oluşmuş olabilir. Örneğin daha önce aktarılan Kutsallık Düsturu aslında Harun neslinden gelen kâhinlerin yazdığı ayrı bir metin olabilir. Yazar, kesin bir yasa düsturu oluşturmak için döneminin yasalarını metnine eklemiş ve bütün hukuksal malzemeyi bir araya getirmiştir. Sonra yasa düsturunu P hikâyelerinin içine iliştirmiştir. Böylece yasa düsturu tarihsel bir bağlam ve nüfuz elde etmiştir. Hiç kimsenin bu yasaların nereden geldiğini sorması gerekmiyordu. Metin açıktı: bu yasalar Musa –ve Harun– aracılığıyla Tanrı'dan gelmişti.

Hikâye ve yasa düsturunu bir kitap içinde iç içe geçecek biçimde yazmak bize garip görünebilir. Öyle sanıyorum ki, bu yalnızca bizim 'şey'leri sınıflandırmaya ilişkin inancımızdan kaynaklanıyor. Sınıflandırma eğilimimizin Yunanlılardan miras aldığımız bir şey olduğunu hatırlamalıyız; buna karşın P (ve J, E, D) Yunan filozoflarından yüzyıllar önce yazıldı. Nesir, şiir, yasa, kehanet, felsefe, şecere gibi şeylerin tamamı *Kitabı Mukaddes*'te bir araya gelebilir ve bu kimseyi rahatsız etmez. Son zamanlarda *Kitabı Mukaddes*'in edebi bir eserden ve-

ya bir tarih kitabından öte bir şey olup olmadığını tartışmak moda haline geldi. Bence kadim İsrailliler –buna P'nin yazarı da dahil– bunu anlamsız bir tartışma olarak görürlerdi. Çünkü *Kitabı Mukaddes*'in yazıldığı İbranîce'de, "tarih" ya da "edebiyat"a karşılık gelecek biçimde kullanılan bir sözcük yoktu. Onlara göre bu yalnızca bir kitaptı.

P, uzun bir süre sözlü olarak söylenegelen ve yazarın bir araya getirip yazıya döktüğü bir hikâyeler derlemesi miydi? Bazı *Kitabı Mukaddes* araştırmacıları *Kitabı Mukaddes*'in büyük bir bölümünün, başlangıçta sözlü olarak rivayet edildiğine inanmaktadır. Ben, P konusunda bu yargıya uygun olabilecek hiçbir kanıt göremiyorum. Aslında P'nin JE'ye alternatif olarak yazıldığı kabul edildikten sonra, onun başlangıçta sözlü olarak aktarıldığını düşünmek mümkün görünmemektedir. P, öyle görünüyor ki, JE'den çok uzun bir zaman sonra yazılmadı. Bu iki kaynak arasında, hikâyeleri sözlü olarak aktaracak bir nesil yoktu. Aksine P çok dikkatli bir şekilde ve adım adım inşa edilip sunulmuştur. Yazar masasının üstünde, önünde duran ya da belki de ezbere bildiği JE'yi göz önünde bulundurarak P'yi yazmıştı. P ile JE arasındaki benzerlikler çok fazla ve birbirine çok yakındır; farklılıklar ise çok planlı ve amaçlı bir şekilde oluşturulmuştur.

Edebi bakımdan P'nin J ve E'ye oranla daha az değerli olduğunu söylemek alışılagelen bir tavırdır. P yazarının, daha az cinas ve edebi ironi kullandığı doğrudur. P'de geçen dönemler, tarihler ve ölçülerle ilgili pek çok ayrıntının modern okuyucuyu sıktığı da doğrudur. Kadim dönemin okuyucuları da belki bu ayrıntıları çok sıkıcı buluyordu. Yine de yazarın sanatını eleştirmekte aceleci davranmamalıyız. J ve E'ye oranla Musa'yı daha az mükemmel bir kişi olarak gösterdiği için, yazar kesinlikle psikolojik olarak daha zengin bir tablo oluştur-

du. Musa'nın, İsrail'in en büyük lideri ve peygamberi olarak elde ettiği eşsiz yeri yadsıyamazdı, ama bir şekilde Musa imgesini zayıflatmalıydı. Yazarın amacı, belki de, Musa'nın önemini azaltmaktı; ancak bu gayretin sonucunda daha karmaşık, daha ilginç ve daha *insani* bir Musa portresi ortaya çıkmıştı. Yazarın, Musa'nın kayaya vurmasını ve "*Biz* ... size su çıkaralım mı?" demesini anlatması, Musa'yı pek çok hatası olan bir kahraman yapmıştır. Musa'nın her zaman bir peçe taktığını söylemesi ise onu daha gizemli bir kişi haline getirmiştir.

Ayrıca *Kitabı Mukaddes*'in ilk *perek*'inde bulunan, P'nin yaratılış hikâyesinin, J ve E'deki kadar estetik olmadığını kim söyleyebilir?

Hikâye ironik bir şekilde son bulur. Yazar, eserini, üzerinde dikkatlice düşünerek JE'ye alternatif olarak yazmıştı. Ancak daha sonra gelen biri P ile JE'yi *birleştirdi*.

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÜYÜK İRONİ



P'nin, J, E ve D ile birleştirilmesi, yüzyıllar önce meydana gelen J ve E'nin birleştirilmesi olayından daha sıradışıdır. P bir *polemik* eseridir – J ve E'ye karşı yazılmış bir yanıt-*tora*'dır. JE Harun'u karalıyordu. P de Musa'yı kötüledi. JE'ye göre bütün Levililer kâhin olabilirdi. P'ye göre yalnızca Harun neslinden gelen erkekler kâhin olabilirdi. JE meleklerden, konuşabilen hayvanlardan, Tanrı'nın bir kaya üzerinde duruyor halde veya Eden bahçesinde gezinirken görülebileceğinden bahsetmekteydi. P bunların hiçbirini eserine almayacaktı.

Tıpkı P'nin JE'ye düşmanca davranan bir çevre tarafından kaleme alınması gibi, D de P'ye düşman olan bir çevrede üretildi. Bu iki kâhin grubu yüzyıllar boyunca kâhinlik görevinin ayrıcalıklarını, nüfuzunu, gelirini ve meşruiyetini ele geçirmek için mücadele etti.

Ve şimdi birisi kalkıyor bütün bu eserleri bir araya getiriyordu.

Bir kişi JE'ye alternatif olarak yazılmış olan bir eserle JE'yi birleştiriyordu. Ve bu kişi, iki kaynağı yalnızca benzer hikâyeler ard arda gelecek şekilde bir araya getirmiyordu. O, bu kaynakları karmakarışık bir hale getirecek şekilde kesiyor, parçalıyor ve birleştiriyordu. J, E ve P'deki hikâyelerin ve yasaların iç içe örülerek bir araya getirilmesinin ardından söz konusu kişi, Musa'nın veda konuşması olan TESNİYE kitabını bir sonuç olarak eserine yerleştirdi. Biri bu dört farklı, sık sık da birbiriyle çelişen kaynağı o kadar akıllıca birleştiriyordu ki, bu yeni eserin çözümlenmesi binlerce yıl sürecekti.

Bu, iki bin yıldır okuduğumuz *Tora*'yı, yani *Musa'nın Beş Kitabı*'nı oluşturan kişiydi. Ancak o kimdi? Böyle bir şeyi neden yapmıştı?

Bu kitabımızda sorduğumuz ilk soruydu: eğer bu kitapları Musa ortaya çıkartmadıysa, bu işi kim yapmıştı?

Öyle sanıyorum ki bu kişi Ezra'ydı.

Harun Neslinden Gelen Bir Kâhin

Dört kaynağı, *Musa'nın Beş Kitabı* içinde bir araya getirip düzenleyen kişi "redaktör" olarak bilinir. Redaktör'ün kimliğini belirlemek, kaynakların yazarını belirlemekten daha zordur. Kitabın büyük bir bölümünde redaktör zaten var olan metinleri düzenliyor, kendi düşüncelerine çok fazla yer vermiyordu; işte bu nedenle redaktörün kim olduğuna ışık tutabilecek çok az kanıt bulunmaktadır. Redaktörün nereli olduğunu, nelerle ilgilendiğini ya da kime karşı olduğunu anlayabilmemiz için inceleyebileceğimiz hikâyelere veya kapsamlı yasa metinlerine sahip değiliz.

Ancak yine de, redaktör hakkında bazı şeyler biliyoruz. Giriş olarak şunu söyleyebiliriz, redaktör Harun neslinden gelen kâhinlerden biriydi. Ya kendisi kâhindi ya da kâhinlerle bağlantısı vardı ve onların çıkarlarını gözetiyordu. Bu sonuca ulaşmak için bir dizi neden bulunmaktadır.

İlk olarak redaktör eserindeki pek çok temel bölüme asla J veya E'nin yasalarıyla başlamaz, hep önce P'nin hikâyeleri ve yasalarıyla başlamıştır. Günümüzdeki şekliyle TEKVİN, ÇIKIŞ, LEVİLİLER ve SAYILAR

kitapları, Kâhinler Metni'yle (P) başlar.[1]

İkinci olarak redaktör eserinin çerçevesini Kâhinler'den gelen belgelerle kurmuştur. Redaktörün kullandığı ilk metin *Zürriyetler Kitabı*'dır. *Kitabı Mukaddes* okuyucuları bu kitabı, "soy"un listesi olarak bilmekte ve *Kitabı Mukaddes*'teki en sıkıcı bölümlerden biri olarak görmektedir. *Zürriyetler Kitabı* şöyle başlar:

İnsan Zürriyetlerinin Kitabı budur.[2]

Bundan sonra kitap Adem'den Yakup'a kadar gelen insan soyunu [zürriyetini] sıralar ve kimin kimden doğduğunu, kaç yıl yaşadığını listede sunar.

Frank Moore Cross, *Zürriyetler Kitabı*'nın aslında ayrı bir metin olduğunu kanıtladı. *Tora*'yı (*Musa'nın Beş Kitabı*'nı) bir araya getiren kişi, *Zürriyetler Kitabı*'nı bölümlere ayırdı ve daha sonra da onu TEKVİN kitabının içindeki değişik yerlere yerleştirdi.[3] Bu düzenleme, farklı yazarların kaleme aldığı hikâyelere bir düzen ve devamlılık kazandırdı. Redaktör, *Zürriyetler Kitabı*'ndaki Adem ve Nuh arasındaki on nesli anlatan bölümü aldı ve bu bölümü Adem hikâyesi ile Nuh hikâyesi arasına yerleştirdi; daha sonra Nuh ve İbrahim arasındaki on nesli içeren bölümleri aldı ve bunları da Nuh hikâyesi ile İbrahim hikâyesi arasına koydu ve bu böyle devam etti. Böylece TEKVİN hikâyeleri, tarihin akış seyrine göre mantıklı bir şekilde düzenlenmiş oldu.[4]

Zürriyetler Kitabı, Kâhinlere ait bir belgeydi. TEKVİN kitabındaki P

---

1 TEKVİN 1:1-2:4A; ÇIKIŞ 1:1-7; LEVİLİLER (tamamı); SAYILAR 1:1-10:29.

2 TEKVİN 5:1.

3 TEKVİN 5:1-28, 30-32; 7:6; 9:28-29; 11:10-26, 32.

4 Cross, "The Priestly Work," *Canaanite Myth and Hebrew Epic.*

hikâyeleri gibi *Zürriyetler Kitabı* da Tanrı'dan, Yahve diye değil, Eloim şeklinde söz etmektedir. P'nin yaratılış hikâyesi gibi *Zürriyetler Kitabı* da insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını söyler.[5] Pek çok P hikâyesi ve yasası gibi *Zürriyetler Kitabı* da sürekli tekrar edilen tarih ve ad detaylarıyla ilgilenmektedir.

Kısacası redaktör Kâhinlere ait başka bir belgeyi TEKVİN kitabına yapısını veren metin olarak kullandı.

Redaktör Kâhinlere ait başka bir metni de *Kitabı Mukaddes*'in bunu izleyen on beş *perek*'ini –İsrailliler'in köleleştirilmesi ve Mısır'dan çıkışla ilgili hikâyeleri– düzenlemek için kullandı. Redaktörün kullandığı metin, Yahve'nin Mısırlılar'a gönderdiği felaketleri anlatan P metniydi. Basit bir şekilde söylemek gerekirse, redaktör farklı kaynaklara bir aradalık verebilmek için P versiyonunun dilini kullandı. P versiyonunda, Mısırlıların başına gelen her felaketten sonra şu ifade bulunuyordu:

> Ama Firavun'un yüreği katılaştı [güç kazandı] ve tıpkı Yahve'nin söylemiş olduğu gibi onları dinlemedi.[6]

Redaktör, JE hikâyelerinde anlatılan felaketlerin sonuna da buna benzer sözler ekledi.[7] Böylece P'nin ve JE'nin felaket hikâyelerini bir araya getirdiğinde, hikâyelerin aynı şekilde sona ermesi, birleştirilen hikâyeye bir bütünlük verdi. Burada önemli nokta redaktörün *Kâhinlere* ait metni çalışmanın temel yapısı olarak kullanmasıdır.

Redaktörün Harun neslinden gelen bir kâhin olduğunu kanıtlamak için üçüncü olarak redaktörün kitaba kendisine ait bazı metinler ekle-

---

5 TEKVİN 5:1.

6 ÇIKIŞ 7:13, 22; 8:15; 9:12.

7 ÇIKIŞ 8:12B; 9:35; 10:20, 27.

diği ve bu yeni metinlerin P'nin tipik dili ve ilgilerini yansıttığı söylenebilir. Bu cümlelerin bir kısmına aşağıda değineceğim ve tamamını bir liste halinde EK'te vereceğim. Şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim: Redaktöre ait olan bu metinler üslup bakımından P'nin metinlerine o kadar benzemektedir ki, araştırmacılar uzun bir süre bu metinlerin P'nin bir parçası olduğunu düşündüler.

Profesör Cross daha da ileri gitti. P ile R'nin (redaktör metninin) neredeyse aynı olduğu sonucuna vardı. Cross, P hikâyesinin akışında büyük boşlukların olduğunu iddia etti. P hikâyesi tamamlanmamıştı ve çalışmanın yapısı Kâhinlere ait diğer belgelerden ibaretti; buradan hareketle Cross ayrı bir P kaynağının asla var olmadığı sonucuna ulaştı. Aksine tek bir kişinin (ya da bir çevrenin) ilk olarak *Pentatök*'teki P bölümlerini JE bölümlerinin etrafına yazdığını ileri sürdü. Bütün hikâyeleri bir arada tutan çerçeveyi tesis eden de bu kişiydi. Redaksiyon ve Kâhinler Metni eşzamanlı işleyen bir sürecin ürünleriydiler.

Bu noktada ben hocamla aynı görüşü paylaşmıyorum. Önceki bölümlerde belirttiğim gibi P aktarımları bana, devam eden ve tutarlı bir hikâye gibi görünmektedir. Eğer J ve E'yi P'den ayırırsak, P hikâyesini neredeyse hiçbir boşluk bulmadan okuyabiliriz. Bir önceki bölümde de belirttiğim gibi, boşlukların görüldüğü yerler kâhin yazarların çıkarlarıyla bağlantılı olarak açıklanabilir. Tufan hikâyesiyle ilgili olarak iki kaynağa ayrı ayrı baktığımızda, her bir hikâyenin tamamlanmış olduğunu görebiliriz. İsyan hikâyesi de (Korah, Datan, Aviram) böyledir. Kızıldeniz'in ikiye ayrılmasıyla ilgili iki hikâye ve Sina Dağı'ndaki olayı anlatan iki hikâye de böyledir. Bu olayların hiçbirisinde Kâhinler Metni hikâyeleri, J ya da E hikâyesini anlatan bölümlerin etrafına yazılmamıştır. Kâhinler Metni daha çok kökeni iti-

bariyle müstakil, kendi içinde sürekliliği olan ve tutarlı bir hikâye gibi görünmektedir ve bu hikâye başka bir kişi tarafından daha önceki versiyonla birleştirilmiştir. Ayrıca P hikâyelerinin, J ve E hikâyelerine *alternatif* olma durumu da söz konusudur. Eğer P yazarı, J ve E'ye alternatif olarak yazdığı metinleri yine J ve E'yle birleştiriyor olsaydı, alternatif bir yorum yazmasının anlamı olur muydu?.

Ben, Kâhinler Metni yazarı ile redaktörün farklı kişiler olduğunu gösteren kanıtları ikna edici buluyorum. Bununla birlikte, Profesör Cross'un redaktörün Harun neslinden gelen bir kâhin ailesine mensup olduğu, kâhin metinlerini ve kâhin terminolojisini kullandığı yönündeki iddialarına da katılıyorum.

Orijinal P metinlerini redaktörün eklerinden ayırmanın bir yolu vardır. Bu yolu aşağıda tartışacağım. Ancak yeniden söylemek gerekirse geldiğimiz nokta, redaktörün P yazarıyla aynı gruba mensup olduğudur. Redaktörün eseri, net bir şekilde, bir kâhinin endişelerini ve çıkarlarını yansıtmaktadır; redaktör P'nin dilini kullanmış, eserinin bütün önemli bölümlerine bir P metniyle başlamış ve eserinin iskeletini kâhinlere ait belgeler aracılığıyla tesis etmiştir.

Redaktörün bir kâhin olduğunu keşfetmek gerçekten bir sürpriz değildir. Şimdiye kadar gördüğümüz hikâyelerin büyük bir kısmını ve yasaların tamamını (E, P ve D) kâhinlerin yazdığı ortaya çıktı. Kâhinler belgelere ulaşabiliyorlardı ve bu belgeleri yorumlayıp yürürlüğe koymak için dinsel yetkiye de sahiptiler. Kâhinlerin resmi görevlerinden birisi de yasaları ve geleneği öğretmekti.[8] P'yi ve Tesniyeci tarihi (bu tarih olasılıkla JE'yi de içermektedir) yazan kâhinlerin, eserlerini diğer kâhinlere aktarmaları ve bu metinlerin Kâhinler

---

[8] Levililer 10:11.

çevresinde korunmuş olması oldukça doğal bir şeydir. Daha sonra tarihte öyle bir an geldi ki, bir kâhin bu metinleri bir araya getirmenin önemli olduğunu anladı.

İkinci Mabet Dönemi

Tarihteki bu an, İkinci Mabet döneminde zuhur etmiş olmalıdır. Kaynakların hepsi –J, E, P ve D (Dtr[1] ve Dtr[2])– bu dönemden kısa bir süre öncesine kadar henüz tamamlanmış değildi. Eğer redaksiyon işini yapan kâhinin söz konusu metinlere neleri eklediğine şöyle bir bakacak olursak, metnin son halinin oluşturulduğu dönemi daha kesin bir şekilde gösterecek bazı ipuçları yakalayabiliriz.

Örneğin redaktör, SAYILAR kitabının 15. *perek*'ini kendisi eklemiştir. Bu, diğer bütün Kâhinler Metni yasalarından ayrı bir yasalar bölümüdür. Bazı nedenlerden dolayı bu *perek* diğer yasaların içine değil de, hikâyelerin anlatıldığı *perek*'lerin arasına yerleştirilmiştir. Casus hikâyesi ile isyan hikâyesinin arasındadır. Kâhinlere özgü olan dille yazılmıştır ve kâhinlere özgü olan bir konu hakkındadır: kurban.

SAYILAR 15. *perek* oldukça kendine özgüdür. Normal kurbanlar, bayram kurbanı, yemin kurbanı ve yanlışlıkla işlenen günahlar için sunulan kurbanlara değinir. Bütün bu konular daha önce P'de ele alınmıştır.[9] Bu *perek* büyük oranda bir tekrarlanmadır; listeye bazı sunular eklenirken, daha önce söylenen şeyler de yinelemektedir.

Ancak ortada dikkat çekici bir farklılık bulunmaktadır: SAYILAR 15,

---

9 LEVİLİLER 1-7.

Mişkan'dan hiç söz etmez.

Kurbanla ilgili kâhin yasalarının tekrarlanması olan bir metinde *Mişkan*'dan bahsedilmemesi rastlantı değildir. P'deki başka bir yerde, *Mişkan*'ın kurban için can alıcı bir öneme sahip olduğu üzerinde ısrarla durulmaktadır. *Mişkan*'ın girişinden başka bir yerde kurban *sunulamazdı*. SAYILAR 15, kâhinlerin kurban sunulması için *Mişkan*'ın mevcudiyetinin gerekliliği üzerinde ısrarcı olamadıkları bir dönemden geliyor gibi görünmektedir. Bu dönem, *Mişkan*'ın artık var olmadığı İkinci Mabet günlerine uygun düşmektedir.

İkinci Mabet'te *Mişkan*, keruvlar ve ahit sandığı yoktu. Bununla birlikte kurbanlar orada sunulurdu. SAYILAR 15, eski günlerle yeni günler, yani İlk Mabet ile İkinci Mabet arasında bir bağ yaratan metin görünümündedir. SAYILAR 15 ya Kudüs'te İkinci Mabet'in bir kanunu olarak ya da henüz Babil sürgünündeyken gelecek için bir program olarak yazılmış olmalıdır.

Bize daha çok bilgi veren diğer bir ek vardır. P kaynağı, LEVİLİLER 23'te bayramlara ilişkin dinsel kurallardan bahseder. Buradaki metin üç ana bayramın –Hamursuz Bayramı [*Pesah*], Haftalar Bayramı [*Şavuot*] ve Çardaklar Bayramı [*Sukot*]– yanı sıra Yılbaşı [*Roş Aşana*] ve Af Günü [*Yom Kipur*] bayramlarından söz eder. Bu bayram listesi açıkça belirtilmektedir. Liste aynı ifadeyle başlar (4. *pasuk*) ve sona erer (37. *pasuk*): "Bunlar Yahve'nin bayramlarıdır." Ancak listenin bitmesinden iki *pasuk* sonra (39. *pasuk*) aniden, Çardaklar Bayramı'na ilişkin başka bir yasa ortaya çıkar. Diğer bayram yasalarından ayrı olan bu ek yasa, "Çardaklar" diye adlandırılan bu bayramda insanların çardaklar (yani kulübeler ya da çadırlar) inşa edeceklerini ve bir hafta bunların içinde yaşayacaklarını söyler. Metin, bu uygulamanın halka atalarının Mısır'dan ayrıldıktan sonra çölde geçici yapılarda oturduk-

larını hatırlatacağını ifade eder. Burada söz konusu bayramda kullanılacak olan ağaç türlerinin bir listesi de verilir.[10]

Bütün bunlar ne anlama gelir? Bir bayramdaki özel bir uygulama hakkındaki bu yasa, neden bayramlarla ilgili bölüm bittikten sonra, ayrı olarak ortaya çıkmaktadır? Yanıt İkinci Mabet günlerinde saklıdır. NEHEMYA kitabında anlatıldığına göre Ezra *Tora*'yı okumak için halkı su kapısına topladığı zaman, halk *Tora*'da kendilerine tamamen yeni gelen bir şey keşfetti: bu, Çardaklar Bayramı'nda çardaklarda yaşamayı emreden bir yasaydı. Bu metin açıkça ülkenin tarihi boyunca söz konusu yasanın daha önce hiç görülmediğini belirtir. Metin şöyle der:

> İsrail-çocukları Nun oğlu Yeşu'nun zamanından, bu zamana kadar böylesi bir şey yapmamışlardı.[11]

Demek ki Ezra döneminde gerçekleşen bu olay, LEVİLİLER'deki çardaklarla ilgili bölüme gönderme yapar. Hatta, LEVİLİLER'de açıklanan ağaç türlerinin aynısı burada da belirtilir. Böylece biz, LEVİLİLER kitabına tuhaf bir şekilde yerleştirilmiş olan bir yasaya ilişkin bilgi ediniyor ve tuhaf bir şekilde yerleştirilmiş olan bu yasanın İkinci Mabet dönemine kadar insanların yaşamın ya da geleneğin bir parçası olmadığını öğreniyoruz. Bu, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın şekillenmesindeki son aşamanın İkinci Mabet dönemi olduğuna ilişkin diğer kanıtla bağdaşır.

Bu bilgi herşeyi daha anlamlı hale getirmektedir. İkinci Mabet günleri, Harun neslinden gelen kâhinlerin nüfuz sahibi oldukları bir dönemdi. Artık krallar yoktu. Rakip kâhinlikler bertaraf edilmişti.

---

[10] LEVİLİLER 23:40.

[11] NEHEMYA 8:17.

İkinci Mabet döneminde Harun neslinden gelen bir kâhinin, eserin son halinin redaktörü olması gerçekten sürpriz olmayacaktır. Bu, kâhinlerin bu eseri ilan etmek –ve uygulamak– için daha önce hiç olmadığı kadar yetkiye sahip oldukları bir dönemdi.

Ezra

Harun neslinden gelen kâhinler arasında özellikle bir isim böylesi bir gücü elinde bulunduruyordu: Ezra. İmparatorun desteğini kazanmıştı. Uygulama yetkisine sahipti. Baş-kâhin olmamasına rağmen çok büyük bir nüfuz elde etmişti ve bu nüfuz, doğrudan doğruya, Yahuda'ya getirdiği bir yazmayla bağlantılıydı. Bu yazma, "İsrail'in Tanrısı Yahve'nin verdiği Musa'nın *Tora*'sı" şeklinde tanımlanmıştı.[12]

Sekizinci Bölüm'de belirttiğim gibi, *Kitabı Mukaddes*'te yalnızca iki kişi yasa-koyucu olarak bilinmektedir: Musa ve Ezra. Ezra bir kâhin, yasa-koyucu ve *kâtip*ti. Metinlere ulaşabiliyordu. *Kitabı Mukaddes*'teki Ezra biyografisi, hangi metinlerin onu ilgilendirdiğini açıkça ifade eder:

Ezra, Yahve'nin *Tora*'sını aramak için yüreğini hazırlamıştı.[13]

Aynı yerde şöyle bir ifade de bulunmaktadır:

[O,] Musa'nın *Tora*'sında istekli bir kâtipti.[14]

---

12 Ezra 7:6.

13 Ezra 7:10.

14 Ezra 7:6.

Ayrıca burada imparatorun, "elinde olan {senin} Tanrı'nın yasası"nı öğretip uygulaması konusunda Ezra'ya yetki verdiği de belirtilmektedir.[15]

Yahuda'da bir bütün olarak Musa'nın *Tora*'sına ilk kez Ezra döneminde rastlanır. Ezra, bu *Tora*'yı aramıştır; bu eser üzerine çalışan bir kâtiptir, bizzat kendisi onu Kudüs'e taşımış ve yine kendisi onu ilk kez halka sunmuştur. Ezra, bunu halka okuduğunda halk daha önce hiç bilmediği şeyleri duymuştur.

Bu elbette, *Musa'nın Beş Kitabı*'nı kesinlikle Ezra'nın şekillendirdiğini kanıtlamaz. Ama o, gerekli yetki ve elinde kitabın bilinen ilk kopyasıyla doğru kâhin grubunda, doğru meslekte, doğru yerde ve doğru zamanda bulunuyordu. Eğer bu eseri bir araya getiren Ezra değilse bile kendisine yakın birisi olmalıydı –bir akraba, bir kâhin meslektaşı, bir kâtip dostu– çünkü bu eser, Ezra'nın onu Yahuda'ya getirmesinden çok uzun bir süre önce oluşturulmuş olamazdı. Mabet'in kurulmasıyla Ezra'nın Kudüs'e gelmesi arasında yalnızca bir nesillik zaman farkı vardı.

Tüm bunların ışığında bakıldığında, Musa'nın *Tora*'sı ile Ezra arasındaki ilişki hakkında kadim bir geleneğin bulunması hayli şaşırtıcıdır. Gelenek, MÖ 587 yılında Mabet'i yok eden yangında *Tora*'nın özgün yazmasının (ve *Kitabı Mukaddes*'in diğer kitaplarının) yandığını, ancak Ezra'nın aldığı bir vahiyle onları tekrar yazabildiğini söyler. Bu gelenek, *Ezra'nın Dördüncü Kitabı* diye anılan bir eserde korunmuştur. Bu kitap, *Kitabı Mukaddes*'in bir parçası değildir. Ancak MÖ 200-MS 200 yılları arasında Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından yazılan eserlerin bir araya getirilmesi olan ve *Pseudepigrapha* olarak

---

15 Ezra 7:14.

bilinen derlemenin bir parçasıdır. *Ezra'nın Dördüncü Kitabı* yaklaşık olarak MS 100 yılında yazılmıştır. Bu kitapta anlatılanlara göre, Tanrı bir *çalılığın* arkasından Ezra'yla konuşur. Ezra şöyle der:

> Dünya karanlıklar içinde yüzüyor, içinde yaşayanlar da ışıktan yoksun. Senin yasaların yandı ve bu nedenle kimse senin yapmış olduğun ve yapacağın şeyleri bilmiyor. Eğer senin huzurunda bir lütuf bulduysam Kutsal Ruh'u bana gönder ve ben de böylece başlangıcından itibaren dünyada olan her şeyi, senin Yasa'nda yazılı olanları kaleme alacağım.[16]

Daha sonra Ezra, kırk gün boyunca kayıp metinleri ezbere okur.

Daha geç bir döneme ait olan bu eserin önemini abartmamak için şu kadarını söyleyebiliriz: erken dönemlerden itibaren Ezra ile kutsal metinlerin yazılması arasında bir ilişki kurulmuştur. Jerome bile MS IV. yüzyılda şöyle der:

> ... Musa'yı Pentatök'ün yazarı ve Ezra'yı da aynı eserin yenileyicisi olarak anmayı tercih edebilirsin, ki benim buna hiçbir bir itirazım yoktur.[17]

Çağdaş araştırmacılar da, çok seyrek de olsa, Ezra'nın, *Musa'nın Beş Kitabı*'nı şekillendiren kişi olup olmadığı hakkında şüphelerini dile getirmektedir. Şu andaki bilgilerimiz ışığında kanıtların bana şu noktayı gösterdiğini düşünüyorum: *Musa'nın Beş Kitabı*'na şekil veren kişi büyük bir ihtimalle elinde Musa'nın *Tora*'sı olduğu halde ülkeye gelen ve kâhin, kâtip ve yasa-koyucu olan Ezra'dır.

---

[16] Bu tercüme, B. M. Metzger'den alınmıştır. Bkz. *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, I:554.

[17] E. M. Gray'ın *Old* Testament *Criticism* adlı eserinde alıntılanmıştır.

Birleştirme

Kâhinler Metni yazarının İkinci Mabet döneminde yaşadığını söyleyen ondokuzuncu yüzyıl araştırmacılarının kısmen haklıydı. Evet Kâhinlere ait metinlere *en son* şeklini veren kişi bu dönemde yaşamıştı. Ancak kullandığı Kâhinlere ait *kaynak* (P) daha önceki bir dönemden (Hizkiya döneminden) gelmekteydi.

Neden böylesi bir birleştirmeye ihtiyaç duydu? Neden kendini birbirine tümüyle zıt metinleri bir araya getirmek gibi sıradışı bir ironinin ortaya çıkmasına adadı?

Yaklaşık olarak 250 sene önce J ve E'yi birleştiren nedenler ne ise, o da büyük bir olasılıkla aynı nedenlerle böyle bir şey yaptı. Bu dönemde kullandığı bütün kaynak metinler ün kazanmıştı. J ve E neredeyse yüzyıllardır vardı ve D bu iki kaynaktan alıntılar yapmıştı. Yaklaşık olarak Hizkiya döneminden beri varlığını sürdüren P, ulusal reformla ilişkilendirilmiş ve yetkiyi elinde bulunduran kâhinler sınıfının desteğini elde etmişti. D, Yoşiya döneminde halka okunmuştu ve her yedi yılda bir bu metnin halka okunmasını isteyen bir kural içermekteydi.[18] Redaktör, bunlardan herhangi birisini nasıl dışarıda bırakabilirdi ki? Burada da mesele, daha önce olduğu gibi, yeni metnin başarılı bir şekilde halka ilan edilip uygulanmasıydı. Meşhur Adem ve Havva (J), altın buzağı (E), Pinehas (P) ve Musa'nın veda konuşması (D) hikâyelerini içermeyen bir metnin, Musa'nın *Tora*'sı olduğuna kim inanırdı?

Ayrıca bu değişik metinleri destekleyen gruplar da hâlâ mevcuttu. E ve D'yi oluşturan Şilolu Levi kâhinleri İkinci Mabet döneminde bel-

---

[18] Tesniye 31:10-11.

ki kâhinlik gücüne sahip değillerdi, ancak bu onların var olmadığı anlamına gelmiyordu. Onlar hâla seslerini yükseltebilir ve kendi metinlerini içermeyen bir *Tora*'nın gerçekliğini protesto edebilirlerdi. Aslında bu dönemde var olan bütün kaynakların bir araya getirilmesi, İsrail-Yahuda cemaatinin farklı hizipleri arasında kesin bir uzlaşma sağlamış olabilir.

Ancak redaktörün niçin bu kaynakları birbirine karıştırmak zorunda olduğu sorusu hâlâ yanıtlanmamıştır. Neden bu kaynakları *Yeni Ahit*'in dört İncil'i gibi yan yana koyarak korumamıştı? *Yeni Ahit* ile bu kaynaklar arasındaki farklılık şudur: Ezra dönemine kadar bu kaynakların hepsi açıkça Musa'yla ilişkilendiriliyordu. Bu durumda redaktör ne yapmalıydı? Bazen birbiriyle çelişen iki veya üç farklı metnin hepsini Musa'ya atfedemezdi. Bu nedenle redaktör, aynı hikâyelerin alternatif versiyonlarını tek bir eserde bir araya getirmek gibi oldukça zor, karışık ve ironik bir görev üstlendi.

Yöntem

Bir insan nasıl böyle bir vazifeyi üstlenebilir? Bunun var olan herhangi bir kural ya da rehberlik uyarınca yapılması mümkün değildi; çünkü bu, tarihteki belirli bir döneme ait çok özel bir ihtiyaca cevap veren, eşsiz ve yalnızca bir kez gerçekleştirilen bir çabaydı. Bunun sistematik bir şekilde yapılması da mümkün değildi; çünkü kaynak metinler çok farklıydı. Bazıları nesir, bazıları şiir şeklindeydi. Hikâyeler, yasalar, listeler ve mimari talimatlar içeriyorlardı. Bu metinleri bir araya getirmek isteyen kişi olağanüstü bir edebi duyarlılığa ve istisnai yeteneklere sahip olmak zorundaydı. Okuyucuların hangi çelişkileri hoşgörüyle karşılayacağını, hangilerine ise itiraz edece-

ğini bilmek zorundaydı. Sivri noktaları törpülemesi, asla bir araya gelmeyecek gibi görünen bölümleri uzlaştırması gerekiyordu.

Redaktörün tek kuralı, öyle görünüyor ki, hoş görülemeyecek çelişkilerin dışında kalan özgün metni mümkün olduğunca korumaktı. Bunun kanıtı şudur: TEKVİN, ÇIKIŞ, LEVİLİLER ve SAYILAR'da JE'yi P'den ayırdığımızda her bir hikâye kendi içinde, birkaç boşluk dışında, mantıklı bir şekilde akıp gider. Bu bölümlerde redaktörün herhangi bir çıkartma yaptığını gösteren yalnızca birkaç işaret bulunmaktadır.

Redaktör, bu yeni düzenlemede değişik çelişkileri ve tekrarlanmalara dair sorunları sırası geldikçe ve her biri için yeni bir çözüm bularak bertaraf etmek zorundaydı. Tek bir genel geçer yönteme karar vererek bu işe başlayamazdı. Ortada verilmesi gereken tek bir kritik karar yoktu. Farklı kaynakları, tek ve akıcı bir anlatıya dönüştürebilmek için yüzlerce doğru karar vermek zorundaydı.

Redaktörün vermesi gereken ilk karar, iki yaratılış hikâyesi hakkında ne yapacağıydı. Redaktör her iki hikâyeyi de arka arkaya kullanma yolunu tercih etti. İlk yaratılış hikâyesi, yani TEKVİN 1 (P), daha geniş ve daha kozmik bir bakış açısına sahipti; ikincisi (J) ise daha çok dünya ve insan merkezli bir yaklaşım sergiliyordu. Arka arkaya yerleştirilmeleri nedeniyle bu iki yaratılış hikâyesi, ilk olarak yaratılışın büyük olaylarını geniş bir şekilde sunmuş, daha sonra ise yaratılışın bazı cephelerine daha yoğun bir ilgi göstermiş oldu. Yaratılış olaylarının farklı bir düzende gelişmesi ya da Tanrı'nın değişik şekillerde adlandırılması, öyle görünüyor ki, redaktör için sorun değildi. Bu, redaktörün mantığına ya da yeteneğine yapılan bir suçlama değildir. Sonraki ikibin yıl boyunca okuyucularının yaptığı gibi, redaktör de olayların değişik bir şekilde düzenlenmesini ve Tanrı adlarındaki farklılığı basitçe önemsememişti.

Daha sonra Adem ile Havva ve Habil ile Kayin hakkındaki J hikâyeleri geldi. Bu hikâyeler Tanrı ile yakın kişisel temasları, keruvları (heykellerini değil, gerçeklerini),[19] kudretli bitkileri (Yaşam Ağacı, İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı) ve konuşan yılanları içermekteydi. P'de bunlara benzer hikâyeler bulunmuyordu; dolayısıyla redaktör bu J metinlerini iki yaratılış hikâyesinin sonrasına yerleştirme konusunda özgürdü.

Daha sonra *Zürriyetler Kitabı*'ndan aldığı, Nuh'ta son bulan ilk on babanın adını metne ekledi.

Bu noktada redaktör, eşsiz vazifesinin ilk gerçek sorunuyla karşılaştı. Elinde iki tufan hikâyesi bulunuyordu. Her iki hikâye de tamamlanmıştı. Bu hikâyelerin net benzerlikleri yanında açıkça görünen farklılıkları da vardı. J'nin tufan hikâyesi yaklaşık olarak kırk gün yağan bir yağmur hakkındaydı. P'nin tufan hikâyesi ise neredeyse bir yıl süren kozmik bir buhranı anlatıyordu. J hikâyesinde temiz hayvanlardan ondört, temiz olmayanlardan ise iki tane alındığından söz ediliyordu. P hikâyesine göre her bir hayvan türünden iki tane alınmıştı. J hikâyesinin sonunda Nuh, üç güvercin (ya da bir güvercini üç kez) göndermişti; P hikâyesinde ise bir kuzgun yollamıştı.

Redaktörün, yaratılış hikâyelerinde yaptığı gibi, bu hikâyeleri de arka arkaya koyması imkânsızdı. Ama öyle görünüyor ki bu iki hikâyeden herhangi birini atmaya da istekli değildi. Bu nedenle hikâyeleri, mantıklı ve hâlâ iyi bir hikâye olarak okunacak şekilde tek bir hikâyeye çevirdi. Redaktörün son ürünü, benim bu kitapta kullandığım ilk metindi (Bkz. İkinci Bölüm, s. 76-80).

Redaktör iki hikâyeyi parçalara ayırdı ve birbirine uyan parçaları

---

[19] Tekvin 3:24.

mükemmel bir şekilde bir araya getirdi. Artık J'deki yağmur, P'nin kozmik gökyüzü kubbesinden boşalan sulara ilişkin bir göndermeden öte bir anlam taşımıyordu. P'de geçen, "**her birinden [hayvandan]** iki **tane**" alınmasına ilişkin ifade bu durumda şu anlama geliyordu: J'de belirtilen ve her bir temiz cinsten getirilen ondört baş hayvan "ikişer ikişer" gemiye alınmıştır. P metninden kuzgunun gemiden havalandığı ve bir daha geri dönmediği anlaşılıyordu; bu nedenle Nuh, tufanın bitip bitmediğini görmek için güvercinler göndermişti. Bu, özgün metinlerdeki tek bir kelimeyi bile silmeksizin yapılan zekice bir sentezdi – ve ikibin beşyüz yıl işe yaradı.

Hikâyelerin bölünerek uygun parçaların bir araya getirilmesi yöntemi o kadar işe yaramıştı ki redaktör aynı yöntemi Datan ve Aviram'la ilgili JE hikâyesini, P'nin Korah hakkındaki hikâyesiyle birleştirmek için kullandı. Redaktör bu yöntemi casusluk, Mısır'daki felaketler ve Kızıldeniz'in yarılması hikâyelerini bir araya getirmek için de kullandı.

Ancak redaktör her zaman bu yönteme bağlı değildi. Bazı durumlarda P hikâyesini pek çok küçük parçaya ayırma ve bu parçaları bir dizi JE hikâyesinin arasına dağıtmayı tercih etti. Örneğin Yakup ve Esav hikâyesinin parçalarını, JE'nin daha uzun olan ikiz kardeşler hikâyesinin içine dağıttı. P'de geçen Mısır'a göçle ilgili kısa bilgiyi de aynı şekilde Yusuf hakkındaki ondört *perek*'lik JE hikâyesinin içine yaydı.

Peor'daki isyanı anlatan hikâyede, daha önce de gördüğümüz gibi, redaktör aradığı devamlılığı sağlayabilmek için P hikâyesinin başını ve JE hikâyesinin sonunu kesmiştir. İsrailliler'i baştan çıkaran kadının hikâyenin ilk bölümünde Moavlı, ikinci bölümünde ise Midyanlı olması redaktörü rahatsız etmemiş miydi? Açıkça hayır!

Başka olaylarda redaktör, tekrar edilen hikâyelerin farklı versiyonlarını birbirinden ayırdı ve böylece bu hikâyeleri farklı olaylar olarak gösterdi. Örneğin İbrahim ile yapılan ahit hakkındaki JE hikâyesini Tekvin 15'e, aynı ahitle ilgili P hikâyesini ise başka bir hikâyeyle birlikte Tekvin 17'ye yerleştirdi. Böylece İbrahim'le yapılan ahdin iki versiyonu Tanrı ile İbrahim arasında iki farklı buluşmayı tasvir ediyor gibi göründü. Musa'nın kayadan su çıkarmasına ilişkin iki hikâyenin birbirinden ayrılması ise daha dramatik oldu. Hikâyenin JE versiyonu şu anda Çıkış 17'de bulunmaktadır. P versiyonu ise iki kitap sonra, Sayılar 20'de yer almaktadır. Bu iki versiyon, aynı isme sahip bir yerde gerçekleşmiş olmasına karşın, aralarına uzunca bir zaman ve mesafe koyularak iki farklı olaydan söz ediliyormuş gibi birbirinden ayrılmıştır.

Görüldüğü gibi redaktör bazı tekrarlanmalar ve çelişkileri hoşgörüyle karşılarken, diğerlerine aynı hoşgörüyü göstermemişti. Nuh dışında bütün insanları yok eden iki farklı tufan hikâyesinin bulunmasına razı olmamıştı. Ama Musa'nın, Meriva adını taşıyan iki farklı yerde iki farklı kayaya vurmasını istemişti. Redaktör, Çıkış 20'de geçen On Emir'den farklı olmasına karşın, Tesniye 5'te bulunan veda konuşmasında Musa'nın On Emir'i tekrarlamasını da istemişti. Çıkış 20'de dördüncü emir şöyledir:

> *Şabat gününü, onu kutsal ilan etmek üzere hatırla.* ... çünkü Yahve gökleri, yeryüzünü, denizi ve [her birinin] içindeki her şeyi altı günde yapmış ve yedinci günde ise dinlenmiştir. Bu nedenle Yahve, Şabat gününü mübarek kılmış ve onu kutsal ilan etmiştir.[20]

---

[20] Çıkış 20:8-11.

Buna karşın TESNİYE'de Musa, emirleri tekrar ederken, dördüncü emrin şöyle olduğunu söylemektedir:

> *Şabat Günü'nü onu kutsal ilan etmek için tut.* ... ve Mısır ülkesinde köle olduğunu, Tanrın Yahve'nin seni oradan güçlü el ve uzanmış kolla çıkardığını hatırlayacaksın. Bu nedenle Tanrın Yahve sana Şabat gününü gözetmeyi emretti.[21]

İlk versiyon P'ye aittir ve Şabat gününün tutulma nedeni olarak P'nin yaratılış hikâyesinden alıntı yapmaktadır: çünkü Tanrı yedinci gün dinlendi. İkinci versiyon ise D'ye aittir ve emirlerin tutulmasına ilişkin bilinen D nedenini vermektedir: çünkü Tanrı seni kölelikten kurtardı. Aynı emirle ilgili bu iki farklı ifade, redaktöre ve onun okuyucularına göre birbiriyle çelişmiyordu (şuna dikkat etmek ilginç olacaktır: Ölü Deniz Yazmaları'ndan biri, bu iki metni bir araya getirmekte ve Şabat gününün tutulmasına ilişkin her iki nedeni de yan yana saymaktadır).[22]

Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki, redaksiyon sürecini yürüten tek bir yöntem yoktu. Redaktörün metinleri farklı ve karmaşıktı. O, her bir olayı kendi değerlendirmelerine uygun olarak yazacak kadar zeki ve yetenekliydi.

Devamlılık

Redaktör, yine de, bütün bu parçalar derlemesine anlamlı bir düzen vermek zorundaydı. Hikâyeler arasında bir devamlılığın olması gerekiyordu. Bu devamlılık kısmen metinlerin yapısıyla sağlanıyor-

---

[21] TESNİYE 5:12-15.

[22] The All Souls Deuteronomy Scrolls.

du. Bütün hikâyelerin birbiriyle uyum içinde olmasını sağlayan şey ise, doğaldır ki, hepsinin tarih içinde bir yerlere yerleşmiş olmasıydı. Bütün metinler, olayları bir düzen içinde anlatıyordu ve böylece olayların tarihsel seyir içinde peş peşe meydana geldikleri anlaşılıyordu.

Bu, bizim için önemsiz görünecek kadar açık olabilir. Ancak bunun nedeni yalnızca bizim *Kitabı Mukaddes*-sonrası (ve Yunan-sonrası) bir dönemde yaşamamızdır. *Kitabı Mukaddes, ilk tarih yazma girişimiydi.* Biz onun, tarih yazımı açısından başarılı mı yoksa başarısız mı olduğunu tartışabiliriz –bu durumda ben, genel olarak başarılı olduğunu söylerdim– ancak bu yine de onun *ilk* tarih yazımı olduğu gerçeğini değiştirmez. Kadim Yakındoğu'da *Kitabı Mukaddes*'e benzetilebilecek olan tek şey, *Sanherib'in Prizma Kitabesi* gibi krallara ilişkin tarihsel kayıtlardı. Bu kayıtlara kralların askeri harekâtları, alınan ganimetlerin ve fethedilen yerlerin adları yazılırdı. Ancak bunlar gerçek bir tarihten çok, birtakım raporlara ve listelere benzemektedir. Ulusal tarihle ilgili bilinen ilk kapsamlı eserler kesinlikle bu redaktörün bir araya getirdiği kaynaklardı.

Redaktör bu kaynakları, üç metin kullanarak tarihin akışına uygun şekilde düzenledi. Bu metinlerin birincisi *Zürriyetler Kitabı*'ydı. Redaktör, *Zürriyetler Kitabı*'ndaki kimin kimden doğduğuna ilişkin uzun kayıtları parçalara böldü ve bu bilgi kırıntılarını Adem'den başlayıp Yakup'a kadar devam eden hikâyelerin içinde uygun yerlere dağıttı. Böylece redaktör TEKVİN Kitabı'nın tamamına tarihsel bir devamlılık kazandırdı.

Redaktörün kullandığı ikinci metin, P'nin felaketler anlatısıydı. Redaktör bu metnin, "Firavun'un yüreği katılaştı" şeklindeki ifadesini, Mısır'dan çıkışla ilgili farklı JE ve P hikâyelerini bir araya getiren

bir çerçeve olarak kullandı. Bu ifade aracılığıyla kurulan yapı, ÇIKIŞ kitabının ilk oniki *perek*'i boyunca uzanmakta ve halkın Mısır'dan ayrılış anına kadar sürmektedir.[23]

Üçüncü metin, İsrail halkının çölde kırk yıl boyunca konakladıkları durakların bir listesidir. Bu yolculuğun güzergâhına ilişkin bu liste şu anda SAYILAR kitabının 33. *perek*'inde bulunmakta ve şu belirgin ifadeyle başlamaktadır:

Bunlar, Mısır ülkesinden çıkan İsrail-çocuklarının göçleridir. ...

Daha sonra Halkın gittikleri her yeri anlatan, yani Mısır'daki Ramses şehrinden başlayarak, çöldeki bütün kamp yerleriyle devam eden ve vaat edilmiş ülkenin eşiği niteliğindeki Şeria Irmağı'na varışla son bulan bir liste sunulur. *Kitabı Mukaddes* araştırmacılarının çoğu, söz konusu listenin, bu noktaya gelinceye kadar anlatılan hikâyelerde adı zikredilen bütün yerlerin anıldığı bir özet olduğunu düşünmüştü; ama Frank Cross bu listenin, aslında, *Zürriyetler Kitabı* gibi müstakil bir metin olduğunu kanıtladı. Redaktör, *Zürriyetler Kitabı*'nı TEKVİN hikâyeleri için, P'nin felaketler hikâyesini de Mısırla ilgili hikâyeler için kullandığı gibi, bu listeyi de çöl hikâyelerinin çerçevesi olarak kullandı. Hikâyelerini listenin uygun yerlerine yerleştiren redaktör, daha sonra İsrail halkının yolculuklarını anlatan bu listenin parçalarını da metnin içine dağıttı. Bu da redaktöre, daha önce TEKVİN kitabına yaptığı gibi, ÇIKIŞ (12. *perek*'ten başlayarak), LEVİLİLER ve SAYILAR kitaplarında da bir devamlılık sağlamasında yardımcı oldu.[24]

---

[23] Bu yapının ayrıntılarıyla ilgilenenler için şu makalemi önerebilirim: "Sacred Literature and Theology: The Redaction of Torah," *The Creation of Sacred Literature*, ed. R. E. Friedman.

[24] Cross, "The Priestly Work," *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.

Musa'nın son sözlerini ve faaliyetlerini anlatan TESNİYE zaten kendi içinde sürekliliği olan bir bölümdü. Burada redaktörün metinler arasındaki uyumu sağlamak için yapması gereken tek şey, Musa'nın ölümüyle ilgili JE ve P hikâyelerini TESNİYE'nin sonuna koymaktı. TESNİYE'nin son bölümü, artık, Musa'nın ölümüne ilişkin üç versiyonun (JE, P ve D'nin) bir bileşimi haline gelmişti.[25]

Redaktörün katkısı aynı zamanda kaynaklar arasındaki geçişi ve bütünlüğü sağlayan, kendisi açısından özellikle önemli olan noktalara açıklık getiren ya da vurgu yapan *pasuk*'lar eklemeyi de içeriyordu. Redaktör, SAYILAR 15'teki kurban yasaları, çardaklarla ilgili yasa, Şabat gününün önemini belirten birkaç cümle[26] ve sürgünden dönüşe ilişkin bir bölüm[27] gibi kendi zamanında önemi olan olaylarla ilgili cümleleri de metne ekledi.

Redaktör, tıpkı P'yi yazan kişi gibi, Harun nesline mensup bir kâhindi. Ancak ironik olarak, redaktörün görevi P'yi yazan kâhinin görevinin tam tersiydi. P'yi yazan kişi önceki kaynaklara (JE'ye) alternatif olacak bir eser oluşturmuştu. Redaktör ise birbirine zıt kaynakları *uzlaştıran* bir eser ortaya çıkarıyordu. Diğer yardımcı kanıtlara ek olarak bu, öyle zannediyorum ki, benim bulduğum ve P ile redaktörün eserini birbirinden ayırt etmemizi mümkün kılacak bir anahtardır. P metinleri diğer kaynaklarla mücadele ediyordu. Redaktörün metni ise kaynakları kucaklıyordu.

---

25 TESNİYE 34:1-6 E'ye, 7-9 P'ye, 10-12 ise Dtr^1'e aittir.

26 ÇIKIŞ 31:12-17.

27 LEVİLİLER 26:39-45.

İlk *Kitabı Mukaddes*

Redaktör, TESNİYE kitabını kaynakları arasına eklediğinde, belki de daha önce hiç düşünmediği ek bir sonuç elde etti. TESNİYE şimdi hem *Tora*'nın son kitabı hem de Tesniyeci tarihin ilk kitabı haline gelmişti. Böylece TEKVİN'den II. KRALLAR'ın sonuna kadar doğal bir süreklilik sağlanmıştı. Amerikalı *Kitabı Mukaddes* uzmanı David Noel Freedman, kendi içinde devamlılığı olan bir hikâye anlatan bu onbir kitabı (TEKVİN, ÇIKIŞ, LEVİLİLER, SAYILAR, TESNİYE, YEŞU, HÂKİMLER, I. SAMUEL ve II. SAMUEL, I. KRALLAR ve II. KRALLAR) İlk Tarih olarak adlandırdı. Freedman bu kitapları "İlk *Kitabı Mukaddes*" olarak da anmıştır.

Bu, *Kitabı Mukaddes*'i incelemek için gerçekten faydalı bir yöntemdir. İlk Tarih, *Kitabı Mukaddes*'in geri kalanının üzerine inşa edilmesini sağlayacak bir çekirdek oluşturuyordu. Daha sonra gerçekleşecek olan her şeyin zeminini hazırlayan olaylarla ilgili hikâyeler anlatıyordu: yaratılış, halkın ortaya çıkışı, ülkeye yerleşme, mesihî çizginin kuruluşu. Ayrıca dört büyük ahdi de (Nuh, İbrahim, Sina ve Davut) içeriyordu. Bazı peygamberler, İlk Tarih'te bulunan bilgiler sayesinde daha iyi anlaşılabilir. Örneğin Hizkiya döneminde gerçekleşen olayları bilirsek, İŞAYA'yı daha iyi anlayabiliriz. Yoşiya dönemi olayları bilinirse, YEREMYA daha iyi anlaşılabilir. Toplumlar, *Tanah*'ın (*Eski Ahit*) diğer kitaplarını ve *Yeni Ahit*'i de İlk Tarih'in yardımıyla daha iyi anlayabilmiştir; çünkü bu kitaplar İlk Tarih'in merkezi olaylarının yarattığı bağlam içinde muhafaza edilmiştir. Bu özel kitaplara yoğunlaşmamın ve redaktörün eserinin *Kitabı Mukaddes*'in oluşumunda bu kadar önemli olmasının nedeni işte budur.

Beceri Üstüne Beceri

Ezra olduğunu belirttiğimiz redaktör, *Musa'nın Beş Kitabı*'nın oluşmasına katkıda bulunanlar arasında en az takdir edilen kişidir. Hikâye ve yasaların yazarlarına genellikle daha çok önem verilir. Bu belki de bir hatadır. Redaktör J, E, P ve D'nin yazarları kadar ustadır. Onun katkısı bu yazarların katkıları kadar önemlidir. Redaktörün vazifesi yalnızca zor değildi, aynı zamanda yaratıcılık gerektiriyordu. Vazifesi ondan hikâye anlatımı gibi başlı başına ustalık isteyen bir becerinin yanı sıra her adımda hikmet ve edebi hassasiyet talep ediyordu. Sonuç olarak redaktör, bunca yıldır okuduğumuz kitabı yaratan ve milyonlarca kişiyi sayısız şekilde etkileyen hikâye ve kurallara son şeklini veren kişiydi.

Kitabı Mukaddes'in bu gücü, *redaktörün* mü yoksa kaynakları yazan kişilerin mi etkisidir? Yoksa *Kitabı Mukaddes*'in oluşumuna katkıda bulunan bu kişilerin edebi bir ortaklığından söz etmek daha mı iyi olurdu? Yazarların çoğu, böyle bir ortaklığa katkıda bulunduğunu bile bilmiyordu. Yüzyıllar boyunca büyüyen bu ortaklık kim bilir ne kadar ironi içermektedir? Yazarların ve redaktörün katkılarının birleştirilmesinden kaynaklanan ne kadar yeni gelişme ve düşünce vardır?

Kısacası, bu kitabın son bölümünde ele alınacak soru şudur: bir bütün olarak *Kitabı Mukaddes*, tek tek parçalarının sahip olduğundan öte bir anlam mı taşır?

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KİTABI MUKADDES'İN YARATTIĞI DÜNYA:



Son Eser

Bir bütün olarak *Kitabı Mukaddes*, tek tek parçalarının sahip olduğundan öte bir anlam mı taşır?

Elbette.

Farklı hikâyelerin, yasaların, şiirlerin ve olayları oluşturan bakış açılarının bir araya getirilmesi, yazarların hiçbirinin hayal bile etmediği şeylerin ortaya çıkmasına neden oldu.

E'nin yazarı, İbrahim'in oğlu İshak'ı neredeyse kurban edeceğini anlatan bir hikâye yazmıştı. Bu hikâye *Kitabı Mukaddes*'teki en meşhur, ilgi çekici ve sorun yaratan hikâyelerden biridir. Bu, İbrahim'in, kendi oğlunu kurban etmeye bile hazırlanacak kadar Tanrı iradesine bağlı olduğununun hikâyesidir. Bu hikâyede, ilahi müdahale İbrahim'i durdurur ve İshak'ın hayatını son anda kurtarır.

P'nin yazarı, belki de yüz yıl sonra, İbrahim'in Makpela mağarasını satın alması hikâyesini yazdı. İbrahim, eşi Sara vefat ettiği için bu mağarayı ailesine mezarlık yeri olarak satın almıştı.

Redaktör, yaklaşık iki yüz yıl sonra, Sara'nın ölümü ve mağaranın satın alınması hikâyesini, İshak'ın kurban edilmesi hikâyesinin hemen ardına yerleştirdi. İshak'ın kurban edilmesi TEKVİN 22'de, Sara'nın ölümü ise TEKVİN 23'tedir.

O zamandan beri yorumcular Sara'nın ölüm nedeninin belki de oğlunun kurban edilmek üzere götürüldüğünü görmesi olduğuna ve Sara'nın bu acıyla öldüğüne işaret etmektedir. Bu ne E'nin yazarının ne de P'yi yazan kişinin düşündüğü şeydi. Belki redaktör bile böyle bir şeyi planlamamıştı.[1] Ama böyle anlaşıldı. İki metnin yan yana getirilmesi, hikâyeye başka bir insani unsur kattı. Psikolojik açıdan da hikâyeye yeni bir anlam kazandırdı. Bu durum, yeni yorum imkânlarının yolunu açtı. Yeni sorular ortaya çıktı ve onları da yeni yanıtlar izledi.

Kaynakların iç içe geçmesi sonucu ortaya çıkan bu tip yeni unsurların ve düşüncelerin –hikâyelerde yeni kırılmalar, yeni psikolojik düzeyler ve yeni yorum imkânları– yüzlerce, belki de binlerce örneği vardır. Yine de biz, *Kitabı Mukaddes*'in sıradışı tarihinin, bu kitabın yazılmasındaki etkisini daha yeni yeni takdir etmeye başladık.

Hepsinden ilginç olanı ise bu sıradışı tarihin, *Kitabı Mukaddes*'in sunduğu Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye dair resmi etkilemesidir.

Tanrı'nın Suretinde

TEKVİN 1'de anlatılan yaratılış hikâyesine göre Tanrı, insanları, erkek ve kadını, kendi suretinde yaratır. "Kendi suretinde" ifadesinin anlamı belli değildir. Bu fizyolojik bir benzeyiş –yani Tanrı'nın bizim gibi yüzü ve vücudunun var olduğu– anlamına mı gelmektedir? Yoksa manevi bir benzeyiş midir? Ya da anlaksal bir benzeyiş mi? Bu

---

[1] Redaktörün kararlarını vermesinde etkili olan güdüleri şu makalemde sunmaya çalıştım: "Sacred Literature and Theology: The Redaction of Torah," *The Creation of Sacred Literature*, ed. R. E. Friedman.

ifadenin anlamı ne olursa olsun şunu söyleyebiliriz ki, *Kitabı Mukaddes*, insanları, bir hayvanın asla olamayacağı biçimde ilahi olana iştirak eder biçimde tasvir eder. İnsanda Tanrı'dan bir şey vardır ve bu şey, yaratılıştan sonra Eden'de meydana gelen olaylar düşünüldüğünde can alıcı bir öneme sahiptir.

İnsanların, İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'nın meyvesini yemesi yasaklanmıştı. Yılan, nasıl olduysa onların bu meyveyi yemelerini sağladı. Yılan, insanları bunu yapmaları için ikna ederken ne söylemişti? Kadına dedi ki, eğer bu ağaçtan yerseniz, "Tanrı *gibi* ... olacaksınız."[2] *Kitabı Mukaddes*'in anlatımına göre bu neden, dört ayaklı bir hayvan, bir kuş ya da bir balık üzerinde işe yaramayacaktı; çünkü onlar ilahi olana iştirak etmemişlerdi. Yalnızca insanlar Tanrı suretinde yaratılmıştı ve bu nedenle de yalnızca onlar ilahi olanı arzulayacaktı. Dolayısıyla Tekvin 1'de anlatılan Tanrı suretinde yaratılış, insanların Eden'de neler yaptıklarını anlatan Tekvin 3'deki ifadeleri anlamak için çok önemlidir.

Ama Tekvin 1 ve Tekvin 3 farklı kişiler tarafından yazılmıştı. Eden hikâyesi, insanın Tanrı suretinde yaratıldığına hiçbir zaman işaret etmeyen J'den gelir. Yaratılış rivayeti ise hiçbir zaman kudretli bitkilerden ve konuşan yılanlardan söz etmeyen P'den gelir. Redaktör bu iki hikâyeyi ayrı ayrı yerlerde ve eksiksiz bir biçimde eserine yerleştirdi; bu nedenle redaktörün bu iki hikâyenin mükemmel bir şekilde bütünleştiğinin farkında olup olmadığını söyleyemeyiz.

Burada J ve P'nin bir araya getirilmesi, parçaların bir araya getirilmesinden daha fazla bir anlam ortaya çıkardı. Hikâye artık yeni yorum imkânlarıyla daha zengin bir hal almıştı. Eden'de insanların yap-

---

2 Tekvin 3:5.

tıklarını tamamen yeni bir ışıkla ortaya koymaktaydı. Tanrı, insanları tanrısal bir surette yaratmış ve daha sonra da yiyene ilahi güç sağlama cazibesi olan bir meyveyi onlara yasaklamıştı. Tanrı, bazı ilahi nitelikleri yalnızca insanlarla paylaşmış, ama bunun ardından onlara ikincil seviyedeki varlıklar gibi davranmıştı. İnsanlara diğer varlıklara hükmetmelerini söylemiş, sonra da insanlarla neredeyse yalnızca emirler vasıtasıyla iletişim kurmuştu. Sahne insanın itaatsizlik etmesi için o kadar iyi bir şekilde hazırlanmıştır ki, Adem ve Havva'nın "Ondan [ağaçtan] yediğiniz zaman, Tanrı gibi ... olacaksınız" sözü karşısında ikna olmaları ve meyveyi yemeleri, büyük bir olasılıkla okuyucu için asla şaşırtıcı bir şey olmamıştır.

Mark Twain'in de işaret ettiği gibi, "Eğer Tanrı onların isyankâr olmalarını istemiyorsa niye kendi suretinde yarattı?"

Bu, söz konusu metni ele almanın tek yoludur. Bazıları saygı uyandıran, bazıları ise şüpheyle karşılanan başka yüzlerce yorum vardır. Ve zaten temel noktamız da budur. Kaynakların tek bir metinde birleştirilmesi, *Kitabı Mukaddes*'in bütün zamanlar boyunca yeni bir şekilde yorumlanması olasılığını arttırmıştır.

Hem Kozmik Hem İnsani

Kaynakların bir araya getirilmesi yalnızca *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan kişisel hikâyeleri değil; *Kitabı Mukaddes*'in Tanrı tasavvurunu da etkiledi.

J, E ve D, Tanrı'yı oldukça insani bir tarzda tasvir ediyordu: Tanrı dünyanın çevresinde dolaşır, görünür şekiller alır, tartışmalarla il-

gilenir ve hatta insanlarla tartışır. P'nin tasavvuru ise daha kozmik ve aşkın bir Tanrı'ya ilişkindi.

P'nin yaratılış hikâyesi kozmik yapının yaratılmasıyla başlar: ışık ve karanlık, gündüz ve gece, denizler ve kuru toprak, "gökyüzü kubbesi" ve ışık kaynakları. J'nin yaratılış hikâyesi ise deyim yerindeyse daha aşağılara yöneliktir ve yeryüzüyle ilişkilidir. Bir bitki örtüsünün yaratılmasıyla başlar, bunu insanın, bitkilerin ve hayvanların yaratılışı izler – burada ışığa, karanlığa, ışık kaynaklarına, hatta denizlere ait en ufak bir gönderme yoktur.

Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak P "gökleri(n) ve yeryüzünü"n [TEKVİN 1:1], J ise "yeryüzü ve gökleri"n [TEKVİN 2:4] hikâyesidir.

P'nin tufan hikâyesi kozmik bir buhrandır: göklerin pencereleri açılır ve büyük derinliklerin tüm kaynakları yarılır. Gökyüzü kubbesinin üzerindeki sular aşağı dökülmektedir. Yeryüzünün altındaki sular yukarı fışkırmaktadır. Evrenin yaşanabilir bölümü suyla çevrili bir hava kabarcığı gibidir ve azgın sular alttan ve üsten şiddetle boşalmaktadır. J'nin tufan hikâyesi ise yalnızca kırk gün kırk gece yağan bir yağmurdan ibarettir.

P'nin yaratılış ve tufan hikâyelerinde Tanrı öte ve aşkındır, insanları ve doğayı denetler ve onlara hükmeder. J'nin hikâyesinde ise Yahve Eden Bahçesi'nde yürür, insanların ilk giysilerini yapar, geminin kapılarını kapatır ve Nuh'un kurbanını koklar.

Musa'nın Meriva'da kayaya vurmasıyla ilgili E hikâyesinde Tanrı kayanın üzerinde durmaktadır. Bu hikâyenin P versiyonunda ise böyle bir şey yoktur.

J'nin Sina Dağı hikâyesinde Yahve'nin bizzat kendisi ateş içinde dağa iner.[3] P'de ise böyle bir olay gerçekleşmez.[4]

J ve E'de Musa, Tanrı'yı gerçekten görür.[5] P'de ise görmez.

J'de İbrahim, Sodom ve Gomora şehirleri için,[6] Musa ise casus hikâyesinde halkının kaderi için Tanrı'ya yalvarır.[7] E'de Musa yine, altın buzağı hikâyesinde halkının kaderiyle ilgili olarak Tanrı'ya yalvarır; daha sonraki bir olayda kendisiyle "tıpkı bir kişinin arkadaşıyla konuştuğu gibi" konuşacak olan bir Tanrı'dan ateşli ve etkili bir şekilde yakarır.[8] Hatta Musa, Tanrı'ya şöyle diyecektir, "Beni neden incittin?" ve "Bana böyle davranacaksan, o zaman öldür beni."[9] D'de Musa, Tanrı'dan, vaat edilmiş ülkeye ulaşıncaya kadar kendisinin yaşamasına izin vermesini ister; ama Tanrı bu isteği reddeder.[10] P'de insanlar asla Tanrı'yla böyle yakın bir şekilde konuşmaz.

P'de Tanrı, daha aşkın ve daha uzaktır. Emirler verir ve onun isteği yerine getirilir.[11]

Ancak aynı anda D'de Musa halkına şöyle der:

> Bugün size emretmekte olduğum bu emir ne [yerine getiremeyeceğiniz kadar] güç ne de [ulaşamayacağınız kadar] uzaktır.
> O göklerde değil ki, [halk] "Kim bizim için göklere çıkacak ve

---

3 Çıkış 19:18.

4 Çıkış 24:16-17.

5 Çıkış 33-34.

6 Tekvin 18:23-33.

7 Sayılar 14:13-20.

8 Çıkış 32:7-14; 33:11.

9 Sayılar 11:11, 15.

10 Tesniye 3:23-26.

11 Tekvin 1:3, 9; 6:22; Çıkış 7:6; 39:32.

bizim için onu alıp getirecek ve bize bilinir kılacak, ki böylece onu yerine getirebiliriz?" desin.
Ve o denizin ötesinde değil ki, [halk] "Kim bizim için denizin ötesine geçecek ve bizim için onu alıp getirecek ve bize bilinir kılacak, ki böylece onu yerine getirebiliriz?" desin.
Yerine getirmeniz için kelam size çok yakındır, ağzınızda ve yüreğinizdedir.[12]

Konuyu daha fazla uzatmamak için şöyle diyebiliriz: elbette Tanrı, bazen P'de de insani bir varlık olarak tasvir edilmiş, hatta bazen J, E ve D'de de aşkın olarak gösterilmiştir. Ama nihayetinde farklılık yine de çok belirgin ve derindir. Redaktör, kaynakları bir araya getirirken, iki farklı Tanrı portresini de metne yerleştirmiştir.

Redaktör, bunu yaparken, Tanrı'nın insani ve aşkın nitelikleri arasında yeni bir denge oluşturdu. Bu, hem evrensel hem de aşırı bir şekilde insani olan bir Tanrı'nın portresiydi. Yahve hem kozmosun yaratıcısı hem de "atalarınızın Tanrısı"ydı. Bu birleşim sanatsal olarak etkileyici, teolojik olarak ise çok derindi; ama aynı zamanda yeni bir gerilimi bünyesinde barındırıyordu: Redaktörün oluşturduğu metin, insanların artık evrenin kadiri mutlak efendisiyle yakın bir kişisel konuşmaya girebildiklerini tasvir ediyordu.

Bu tek tek hiçbir yazarın kurmayı düşünmediği bir dengeydi. Ama bu denge, bilinçli yapılmış olsun ya da olmasın, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tam merkezinde yer alacaktı. Tıpkı Peniel'deki Yakup gibi bu iki din de, söz konusu dengenin kurulmasından beri, kozmik ancak insani bir Tanrı'yla yaşamakta ve boğuşmaktadır. Bu, en eğitimli bir teologu etkilediği kadar basit bir inananı da etkiler. Nihai gerçekler sorgulanmaktadır, ama bütün insanlara şöyle söylenmiştir: "Evrenin

---

[12] Tesniye 30:11-14.

efendisi *sizinle* ilgilenir." Sıradışı bir düşünce. Ama yine belirtmeliyiz ki bu, yazarların planladığı bir şey değildi. Hatta belki redaktör de bunu kurgulamamıştı. Bu, metnin içine o kadar gömülmüş bir şeydi ki kaynaklarına göre doğru olduğu müddetçe redaktör bu yeni karışımı oluşturmaktan başka bir şey yapamazdı.

Adalet ve Merhamet

Kaynakların birleştirilmesinin daha çelişkili başka bir sonucu vardı. Redaktör metni, Tanrı'nın adaleti ile merhameti arasında yeni bir denge doğurmuştu.

P'nin bir kez olsun "merhamet" sözcüğünün kullanmadığını hatırlayın. "Lütuf" ve "pişmanlık" sözcüklerini de kullanmaz ve Yahve'nin sadakatinden ise hiç söz etmez. P'yi yazan kâhin daha çok ilahi adalet kavramı üzerinde duruyordu. Yani hak ettiğin şeyi görürsün. İtaat ödüllendirilir. Günah cezalandırılır. Hiç kimse ilahi adalet konusunda merhamet dilenemez.

J ve E, P'nin neredeyse tam karşıtıdır. Bu iki kaynak ilahi merhamet kavramını önemser. Pişman olunursa, günah affedilebilir. Tanrı merhametli ve ahdine çok sadıktır. J'nin insanın nihai ilahi deneyimine ilişkin tasvirinde Musa, Sina'da gerçekten Tanrı'yı gördüğünde, Yahve kendisini şöyle tanımlar:

> Yahve, merhametli ve lütufkâr Tanrı, öfkesini geciktiren, şefkat ve doğrulukta bol...[13]

[13] Çıkış 34:6-7.

P'de hiç kullanılmayan bu sözcükler, J, E ve D'de yaklaşık olarak yetmiş kez kullanılır.

Bu yalnızca sözcüklere ilişkin bir mesele değildir. J, E ve D anlattıkları hikâyelerle, P'nin yaptığından daha üstün bir şekilde, merhametli bir Tanrı düşüncesi geliştirmiştir. E'nin altın buzağı hikâyesinde Yahve önce bütün İsrail halkını yok edeceğini ve onların yerine Musa'nın neslinden gelecek yeni bir nesil yaratacağını açıklar. Ancak Musa, Yahve'nin merhametine sığınır ve Tanrı yumuşar.[14] J'nin casus hikâyesinde de aynı şey olur: Yahve İsrail ulusunu yok edeceğini ve Musa'yla yeni bir nesil yaratacağını söyler. Musa yine onun merhametine sığınır ve Tanrı yine sakinleşir.[15]

P yazarı, Tanrı'nın bu şekilde betimlenmesini reddeder. Casus hikâyesinin P versiyonunda Yahve İsrail halkının kaderine karar verir. Bundan sonra Musa'nın herhangi bir yalvarışı yoktur.

Kaynaklar arasında çok net bir çizgi çizmek burada da yanıltıcı olacaktır. J, E ve D kimi zaman, Tanrı'nın çok sıkı bir şekilde ilahi adalete göre davrandığını belirtebilir; P de merhametini vurgulayabilir. Ama genel olarak bu kaynaklar arasındaki farklılık çok açık ve etkileyicidir. P ilahi adalete odaklanmaktadır. Diğer kaynakların odak noktası ise ilahi merhamettir.

Ve Redaktör bunları birleştirdi. Bunu yaptığında adalet ve merhametin, daha önce hiç olmadığı kadar denge içinde olduğu yeni bir kaide geliştirmiş oldu. Birleştirilmiş metinde adalet ve merhamet, tek tek kaynaklarda olduğundan daha eşit bir haldeydi. Tanrı hem adil hem acıyandı, öfkeli ve merhametliydi, sert ve bağışlayıcıydı. Bu da,

---

[14] Çıkış 32:7-14.

[15] Sayılar 14:13-20.

Kitabı Mukaddes'in Tanrı tasavvurunda bir gerilim halini aldı. Bu yeni ve oldukça karmaşık bir kaideydi. Ama ikibinbeşyüz yıldır Yahudilik ve Hıristiyanlığın can alıcı bir parçası oldu.

Adalet-ve-merhamet dengesi, kozmik-ve-insani dengesine oranla –teolojik olduğu kadar psikolojik olarak da– daha çok eleştiriye maruz kalmıştır. Yahve'nin adaleti ile merhameti arasında daima bir gerilim görülmüştür. Bu ikisini kolayca uzlaştırabilmek mümkün değildir. O halde bu iki kavramdan biri ne zaman baskın olmalı, diğeri ne zaman?

Anne ya da baba –ya da çocuk– olan herkes bu sorunu bilir. Anne-babalar "eğer bunu yaparsan, cezalandırılacaksın" der. Ancak çocuk söz konusu işi yapar. Bu durumda anne-baba ne yapacağına karar vermek zorundadır. Adalet der ki, cezalandır. Ancak bu aşamada şefkat de ortaya çıkar. Pek çok aile bu ikisi arasında bir denge kurar. Bu dengede kimi zaman disiplin baskın olur, kimi zaman bağışlama. Adalet ile merhamet arasında kalındığında nasıl hareket edileceğini tam anlamıyla bilen herhalde çok az sayıda aile vardır. Böyle bir durumda, özellikle kızgınlık ve sevgi gibi birbiriyle çelişen duygulara da kapılırız.

Bir araya getirilmiş *Kitabı Mukaddes* metninde Tanrı, müşfik bir ebeveyn gibi kararsızdır. Tanrı insanlarla bir ahit yapmıştır ve bu sözleşmenin koşulları vardır. İnsanlar koşulları ihlâl ettiğinde, Tanrı'nın hemen gelen uygun yanıtı, ahdin sona erdirilmesinden, **LEVİLİLER 26** ve **TESNİYE 28**'deki ahit lanet listelerinde yazılı olan korkunç şeylerin gerçekleşmesine kadar herhangi bir şey olabilir. Ama onun merhameti, neredeyse her zaman, adaletinin uygulanmasını erteler ve/veya yumuşatır.

Sık sık tekrar edilen "*Eski Ahit*'in adalet ve öfke Tanrısı" imgesi, her zaman gerçek resmin sadece yarısı oluşturur. Bu, yalnızca P'yi okuyup, metnin geri kalan kısmını okumadığını söyleyen kişinin durumuna benzer. İronik olarak bu imgenin genellikle "göze göz, dişe diş"[16] şeklindeki meşru ilkeye dayandırıldığı görülür. Ancak bu ilke *insan* adaletiyle ilgilidir. *Kitabı Mukaddes* hikâyelerinde Tanrı, hemen hemen her zaman, bu ilkede belirtilenden daha merhametli bir şekilde davranır.

Böylece Tanrı'yı genelde sevgi dolu ve sadık olarak, bazen de öfkeli bir ebeveyn şeklinde tasvir eden bir *Kitabı Mukaddes* etrafında iki din gelişti. Sunulan bu Tanrı portresi okuyucularının gözünde *Kitabı Mukaddes*'i ne oranda daha gerçek hale getirirse, redaktör de o oranda başarılı olmuştur; hatta bence bu başarısı onun umduğundan daha fazladır. Tanrı'nın adaleti ile merhameti arasındaki gerilimin *kendisi*, *Kitabı Mukaddes*'in hikâyelerinde ne kadar önemli bir etken haline geldiyse, aynı oranda bir bütün olarak *Kitabı Mukaddes* de, bir kez daha söyleyebiliriz ki, tek tek parçalarının sahip olduğundan daha öte bir anlam kazanmıştır.

Kitabı Mukaddes, gerçekten de kendisini yazan kişilerden daha büyük ve üstündür.

Sentez

Böylece biz, bir anlamda, *Kitabı Mukaddes*'i bir bütün olarak ele alan bu çalışmada daireyi tamamlamış olduk. Bu belki de şimdiye ka-

---

[16] Çıkış 21:24; Levililer 24:20; Tesniye 19:21.

dar *Kitabı Mukaddes*'in yazarları hakkında yapılan araştırmaların çoğunda eksik olan bir noktaydı. Önceki araştırmalar *Kitabı Mukaddes*'i parçalara ayırıyor, ama sonra bir araya getirmiyorlardı. *Kitabı Mukaddes*'in yazarlarına ilişkin araştırmaların Hıristiyanları ve Musevileri çok rahatsız etmesinin sebebi belki de bu eksik çalışmalardı. Bu alandaki araştırmalarda uzun bir süredir gözlemlenen gerçek, bu tür girişimlerin amacının *Kitabı Mukaddes*'i bölümlere ayırmak ve sayısız parçalara ulaşmak olduğudur; parçalara bölünen bu metinlerin hiçbirisinin artık *Kitabı Mukaddes* olması mümkün değildir. Aslında bu durum, araştırmanın ilk dönemleri için doğrudur. Buna karşın *Kitabı Mukaddes*'in kökenlerine dair keşiflerimizin, son ve gelişmiş biçimi içinde *Kitabı Mukaddes*'in daha iyi anlaşılmasını ve değerinin bilinmesini sağlayabileceğimiz bir noktadayız.

Biz ortaçağ bilim adamlarının ilk imalarından oldukça uzaklaşmış bulunuyoruz. *Musa'nın Beş Kitabı*'ndaki bazı kafa karıştırıcı bölümlere duyulan ilgi sonucu başlayan araştırmalar, bu kitaplardaki bazı sözlerin Musa'ya ait olmadığı sonucuna ulaşmıştı. Bunu, bu metnin büyük bir bölümünün Musa'ya değil, başka birine ait olduğu iddiası izlemişti. Daha sonra araştırmacılar söz konusu kitaplarda birbirinden ayrı olan ya da birbirini takip eden parçaları ayrıştırdılar ve dil ve içerik özelliklerine göre bunları tanımladılar. Bu aşamadan sonra biz, her bir eserle ilgili tanımlamalarımızı geliştirmeye ve *Kitabı Mukaddes*'in oluşum sürecini gözlemlemeye başladık.

Araştırma bu tarzda ilerlerken arkeolojide ve bizim *Kitabı Mukaddes*'i ortaya çıkaran dünyanın sosyal ve siyasal tarihi konusundaki anlayışımızda yeni gelişmeler oldu. Bu edebi ve tarihsel girişimlerden öğrendiğimiz şeylerin önceki bilgilerimizle birleşmesi sonucu burada sunduğumuz tablo ortaya çıktı. Bu tabloya göre, *Kitabı Mukaddes*'in

oluşumu, yazarlarının yaşadığı dünyanın tarihinden ayrı düşünülemez. Yahuda ve İsrail krallıklarının ikiye bölünmüş olması gerçeğinden yola çıkarak, İsrail ulusunun tarihini farklı şekillerde yazan iki yazar bulduk: J ve E. Her bir versiyon, içinden çıkıp geldiği toplumun yaşamıyla çok yakından ilişkiliydi – Birisi İsrail'den geliyordu ve Şilolu kâhin ailesini savunan ve büyük olasılıkla Musa'nın soyundan gelen bir kişi tarafından yazılmıştı; diğeri ise Yahuda'dan geliyordu ve Davut'un kraliyet ailesini savunan bir kişi tarafından yazılmıştı. İsrail Krallığı'nın yıkılması ve ikiye bölünmüş olan halkın Yahuda'da tekrar bir araya gelmesi gerçeğinden yola çıktığımızda da bir kişinin, yeniden birleşmiş toplumun ihtiyaçlarını giderebilecek şekilde bu iki versiyonu, sanki tek bir hikâyeymiş gibi bir araya getirdiğini keşfettik.

Benzer şekilde, Kâhinler Metninin tarihi bağlamını da Kral Hizkiya döneminde bulacağımıza inanıyorum. Bu dönemde kâhinler arasında hiyerarşik bir ayrım yapıldı ve Harun neslinden gelen Kudüs kâhinleri ayrıcalıklı bir yer elde etti. Kâhinler Metni (P), kendi Tanrılarına, tarihlerine ve özellikle de ataları Harun'a karşı farklı, hatta sık sık düşmanca bir bakış sergileyen JE metnine karşı bu kâhinliğin yazdığı alternatif bir metindi.

Kâhinler Metnini yazan Kudüslü kâhinlerin, kâhinlik makamı konusunda rakibi olan Şilolu (büyük bir olasılıkla Musa neslinden gelen) kâhinler ise Kral Yoşiya döneminde önem kazandılar. Bu dönemde, Şilolu kâhinlerin o ana kadar korumuş oldukları dinsel kurallar, resmi bir şekilde *Tora* kitabı (D) olarak onaylandı. Bu kâhinliğin bir savunucusu olan, Yeremya ya da olasılıkla Baruk, Musa ve dinsel kurallardan başlayıp kendi yaşadığı döneme kadar gelen bir tarih kitabı yazdı (Dtr[1]). Yoşiya'nın ölümü ve krallığın yıkılması üzerine ya-

zar, yeni ve felaketlerle dolu olayları da dikkate alarak bu tarihin yeni bir versiyonunu kaleme aldı (Dtr[2]).

Bu parçaların birbirinin devamı olan tek bir metne dönüştürülmesi, yani "İlk *Kitabı Mukaddes*" daqe sürgünden dönmüş, ülkelerinin, yerleşim yerlerinin ve ibadet tarzlarının yeniden kurulmasını bekleyen bir toplumun yaşamını yansıtan tarihsel bir bağlam içinde bulunacaktır. Bu dönem, *Kitabı Mukaddes*'i oluşturacak olan parçaların tamamının, göz ardı edilemeyecek kadar iyi bilindiği bir dönemdir. Redaksiyon işinden sorumlu olan kâtip (R) –ben bu kişiyi Ezra olarak tespit ettim– bu dönemde nüfuz kazanan Harun neslinden gelen kâhinlerin bir savunucusuydu. Bu yazar, Harun neslinden gelen kâhinlerin meselelerine ve kendi insanlarının o dönemdeki konumlarına karşı sorumluydu. Redaktör, bu kâhinliğin değerli metinlerini, sonraki bin yıl boyunca kabul edilebilecek ve diğer metinlerin de anlaşılabileceği bir bağlama sahip olacak bir biçim içinde muhafaza etti.

Dolayısıyla *Kitabı Mukaddes* tarih ve edebiyatın bir sentezidir; içinde bazen uyum, bazen de gerginlikler taşır, ama nihayetinde bütünüyle parçalanamaz durumdadır. Ve öyle inanıyorum ki, *Kitabı Mukaddes*'in oluşum tarihinin oldukça büyük bir kısmının ortaya çıkması ve bu sentezin değerinin anlaşılması nihayet, yüzyıllar sonra şimdi, bizim gözlerimiz önünde gerçekleşiyor.

Nereden ve Nereye?

Peki bu bilgileri ne yapacağız?

Şimdiye kadar, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığına ilişkin araştırma, genel olarak, bir tarih araştırması şeklindeydi. Genellikle araştır-

macılar dinler tarihi, İsrail tarihi ya da bizzat *Kitabı Mukaddes*'in oluşum tarihiyle ilgilenmişti.

Kitabı Mukaddes'in edebi niteliği üzerinde yazı yazanlar ve *Kitabı Mukaddes*'i dinsel bir çalışma konusu yapmak isteyenler –yani *kutsal* bir edebi metin olarak *Kitabı Mukaddes* üzerine çalışanlar– bu bilgileri oldukça az kullandılar. Bu kısmen böyle bir çözümleme tarzının dini tehdit edeceğine ilişkin anlayıştan kaynaklanmaktaydı. Diğer bir sebep ise çözümlemelerin henüz tamamlanmamış olmasıydı. Yazarlar hakkındaki bilgimizde büyük boşluklar vardı: ne zaman yaşadılar, niçin yazdılar, yazdıkları şeyler ile yaşadıkları dünyada gerçekleşen olaylar arasında ne tür bir ilişki vardı?

Ancak su durum değişmiştir. Dine yönelik tehdit asla maddi bir karşılık bulmadı. Onları "hizmetlerinden uzaklaştırdığı"nı düşünen Wellhausen, bu konuyu teoloji öğrencilerine öğretmekten kaçındığını söylemişti. Ama sonraki kuşakların tecrübeleri, onun yanıldığını açık bir şekilde kanıtladı. Pek çok Protestan, Katolik ve Yahudi din adamı bir yüzyılı aşkın bir süredir bu konuyu öğrenmekte, öğretmekte ve kendi inanç ve gelenekleriyle uzlaştırabilmektedir.

Bu uzlaşmanın tohumları, daha ilk araştırmacıların zamanında bile vardı. Basitçe ifade etmek gerekirse, başlangıçtan beri soru "*Kitabı Mukaddes*'i kim *ilham etti*?" ya da "*Kitabı Mukaddes*'i kim *vahyetti*?" değildi. Soru yalnızca, *Kitabı Mukaddes*'i gerçekten hangi insanların oluşturduğuydu. Bu insanların *Kitabı Mukaddes*'i ilahi bir yönlendirme, emir ya da ilhamla yazıp yazmadıkları ise her zaman bir inanç meselesi olmuştur. Bir *Tora pasuk*'u hakkında "bunu Musa yazmamıştır" diye açıkça yorum getiren olasılıkla ilk Yahudi bilim adamı olan Joseph ben Eliezer Bonfils, inanç ile *Kitabı Mukaddes*'in yazarları ara-

sındaki uzlaşmayı altı yüzyıl önce gerçekleştirmişti. Bonfils şöyle demişti:

> Kabul edilmiş ve vahyedilmiş sözlere inandığımız müddetçe, bu sözleri Musa'nın ya da bir başkasının yazmış olması beni ilgilendirmiyor; çünkü hepsi gerçek ve vahiy mahsulüdür.[17]

Hıristiyan bir yazar olan Andreas von Maes bir editörün, belki de Ezra'nın, *Kitabı Mukaddes*'e açıklayıcı nitelikte bazı söz ve ifadeler eklediğini dört yüzyıl önce ileri sürdü. Ancak Maes yine inançlı kişilerin *Kitabı Mukaddes*'i hangi ellerin kaydettiği üzerine tartışmalarına gerek olmadığını da söylemişti:

> Madem ki biz, hem olayları hem de bu olayları bize ulaştıran sözcükleri yaratanın Tanrı olduğuna inanıyoruz, o halde yazar hakkında tartışmak gerçekten de çok gerekli değildir. ...[18]

İçinde yer aldığımız araştırmaların tartıştığı şey, *Kitabı Mukaddes*'in vahyedilmiş ya da ilham edilmiş olma özelliğine beslenilen inanç değil, *Kitabı Mukaddes*'i parşömenlere kimin yazdığına ilişkin gelenektir.

Çözümlemelerin henüz tamamlanmamış olması, günümüzde, önceden olduğu gibi bir sorun yaratmıyor. Elbette hâlâ bazı boşluklar var – örneğin J ve E yazarlarının adları. Ama sonuçta *Tanah*'ın yazılması yaklaşık olarak bin yıl sürmüş ve Hıristiyanların *Yeni Ahit*'i ona eklemelerinden önce bin yıl daha geçmişti. Eğer bir gizemin oluşturulması bu kadar uzun bir süre aldıysa, bu gizemi açığa çıkarmak

---

[17] Bonfils'in TEKVİN 12:6'yla ilgili yorumundan alınmıştır.

[18] Masius'un "Commentariorum in Josuam Praefato" (1574) adlı eserinden alınmıştır. Bu cümle E. M. Gray'ın *Old Testament Criticism* adlı eserinin 58. sayfasında kullanılmıştır.

için –ortaçağ araştırmacılarından bu yana– yaklaşık olarak bin yıllık bir süre geçmesi şaşırtıcı değildir. Önemli olan şey, son birkaç yılda yapılan keşiflerin –edebi, dilbilimsel ve arkeolojik buluşların– bizi bu bilgileri kullanabileceğimiz bir aşamaya getirmiş olmasıdır.

Artık *Kitabı Mukaddes*'in her bir bölümünü oluşturan sanatsal yeteneği inceleyebilir ve değerini anlayabiliriz. Yüzyıllarca süren ve *Kitabı Mukaddes*'i daha karmaşık ve daha zengin bir hale getiren insan deneyiminin çeşitliliğini takdir edebiliriz. *Kitabı Mukaddes*'in bölümlerinin, hayatın gerçek ihtiyaçlarına ve şartlarına nasıl karşılık verdiğini öğrenebiliriz. Eğer bu kitabın büyük olduğunu söylüyorsak, onu büyük yapan şeyin ne olduğunu da anlamalıyız.

Bütün bunlardan sonra *Kitabı Mukaddes*'i okumak asla aynı olmayacaktır. *Kitabı Mukaddes*'in sıradışı tarihinin ve karmaşık yapısının farkında olduğumuz için, yeni bir takdir duygusu içinde kitabı okuyabiliriz – okumalıyız da. *Kitabı Mukaddes*'in sayfaları arasında dolaşırken hepsi işinde usta olan, hepsi kendi deneyimlerine dayanarak, kendi tarihsel momentlerinde ve aralarına yüzyıllar girecek biçimde birbirlerinden ayrı olarak metinler kaleme alan üç veya dört kişinin bu sayfanın oluşumuna katkıda bulunduğunu bilebiliriz. Ve *aynı zamanda*, bu sayfayı yalnızca öylesine okuyabilir, hikâyeden zevk alıp ondan bir şeyler öğrenebilir ve başka insanların bin yılı aşkın bir süredir bu sayfayı nasıl yorumladıklarını keşfedebiliriz.

Kitabı Mukaddes'i bir edebiyat eseri olarak okuyan bizim gibi insanlar için bu yeni bilgiler onu yazan kişilerle aramızda yeni bir bağ kuracak, onların yeteneklerini değerlendirmemiz için bize yeni bir yol sunacak, kitabın en son halinin güzelliği ve karmaşıklığına karşı bizde yeni bir hayranlık uyandıracaktır.

Kitabı Mukaddes'i bir tarih araştırması için okuyanlarımız için bu çalışma, tarihin değişik aşamalarında neler olduğuna ilişkin yeni anlayış tarzları oluşturmaya ve *Kitabı Mukaddes*'te anlatılan olayları yaşayan insanların hayata nasıl bir karşılık verdiğine ilişkin yeni bir duyarlılık uyandırmaya devam edecektir.

Kitabı Mukaddes'i kutsal bir metin olarak kabul eden kişiler için bu, yeni yorum imkânları anlamına gelebilir. Aynı zamanda, öğretilerin eşsiz kitabını oluşturabilmek için bu kadar karmaşık bir şekilde bir araya gelen olaylar, kişiler ve yüzyıllar zincirine karşı yeni bir saygı anlamı da taşıyabilir.

Ve bu bilgiler, şekillenmesinde *Kitabı Mukaddes*'in çok önemli bir rol oynadığı bu medeniyette yaşayan bizler için, dünyamızı etkileyen insanlar ve güçlerle daha yakın bir ilişki kurabilmek için bir yol olabilir.

Ama nihayetinde asıl soru, *Kitabı Mukaddes*'i kimin yazdığı değil, onu kimin okuduğudur.

EK:

Musa'nın Beş Kitabı'nın Yazarlarının Tespiti

TEKVİN KİTABI

	J	E	P	R
Yaratılış	2:4b-25		1:1-2:3	
Göğün ve Yeryüzünün Oluşumu				2:4a
Eden Bahçesi	3:1-24			
Habil ve Kayin	4:1-16			
Kayin'in Nesli	4:17-26			
İnsan Nesilleri	5:29			Δ5:1-28, 30-32
Tanrı'nın Oğulları ve İnsan Kadınlar	6:1-4			
Tufan	6:5-8; 7:1-5, 7, 10, 12, 16b-20, 22-23; 8:2b-3a, 6,8-12, 13b, 20-22		6:9-22; 7:8-9, 11, 13-16a, 21, 24; 8:1-2a, 3b-5, 7, 13a, 14-19; 9:1-17	
Nuh'un Sarhoş Olması	9:18-27			
Nuh'un Yaşı				Δ7:6; 9:28-29
Nuh Oğullarının Soyu	10:8-19, 21, 24-30		10:1b-7, 20, 22-23, 31, 32	
Babil Kulesi	11:1-9			

Δ İşaretli (Δ) kayıtlar için "Yazarların Tespitine Dair Notlar" bölümününe bakınız.

Sam'ın Soyu				11:10a,
				△10b-26
Terah'ın Soyu				11:27a, △32
İbrahim'in Göçü	12:1-4a		11:27b-31; 12:4b-5	
İbrahim'e Verilen Vaat	12:6-9			
Eş / Kız kardeş	12:10-20			
İbrahim ve Lût	13:1-5, 7-11a, 12b-18, (△14:1-24)		13:6, 11b-12a	
İbrahim'le Yapılan Ahit	△15:1-21		17:1-27	
Hacer ve İsmail	16:1-2, 4-14		16:3, 15-16	
Üç ziyaretçi	18:1-33			
Sodom ve Gomora	19:1-28, 30-38		19:29	
Eş / Kız kardeş		20:1-18		
İshak'ın Doğumu	21:1a, 2a, 7	21:6	21:1b, 2b-5	
Hacer ve İsmail		21:8-21		
İbrahim ve Avimelek		21:22-34		
İshak'ın Kurban Edilmek Üzere Bağlanması		22:1-10, 16b-19		△22:11-16a
İbrahim'in Akrabaları	22:20-24			
Makpela Mağarası			23:1-20	
Rebeka	24:1-67		25:20	
Ketura'nın Oğulları		25:1-4		25:5-6
İbrahim'in Ölümü	25:8a		△25:7, 8b-11	
İsmail'in Soyu			25:13-18	25:12
İshak'ın Soyu				25:19
Yakup ve Esav	25:11b, 21-34; 27:1-45		26:34-35; 27:46; 28:1-9	
Eş / Kız kardeş	26:1-11			
İshak ve Avimelek	26:12-33			
Yakup Beytel'de	28:10-11a, 13-	28:11b-12,		

	16, 19	17-18, 20-22		
Yakup, Lea ve Rahel	29:1-30			
Yakup'un Çocukları	29:31-35; 30:1a, 4a, 24b	30:1b-3, 4b-24a	35:23-26	
Yakup ve Lavan	30:25-43; 31:49	31:1-2, 4-16, 19-48, 50-54; 32:1-3		
Yakup'un Dönüşü	31:3, 17, 18a; ^32:4-13	32:14-24; 33:1-17	31:18b; 35:27	
Yakup'un İsrail Adını Alması		32:25-33	35:9-15	
Şekem	34:1-31	33:18-20		^33:18
Beytel'e Dönüş		35:1-8		
Rahel'in Benyamin'i Doğururken Ölmesi		35:16-20		
Ruben'in, Yakup'un cariyesini alması	35:21-22			
İshak'ın Ölümü			35:28-29	
Esav'ın Soyu	36:31-43		^36:2-30	36:1
Yusuf ve Kardeşleri	37:2b, 3b, 5-11, 19-20, 23, 25b-27, 28b, 31-35	37:3a, 4, 12-18, 21-22, 24, 25a, 28a, 29, 30, 36	37:1	37:2a
Yahuda ve Tamar	38:1-30			
Yusuf ve Potifar'ın Eşi	39:1-23			
Saki ve Fırıncı		40:1-23		
Yusuf ve Firavun		41:2-45a, 46b-57	41:45b-46a	
Yakup'un Oğulları Mısır'da	42:1-4, 8-20, 26-34, 38; 43:1-13, 15-17, 24-34;	42:5-7, 21-25, 35-37; 43:14, 18-23; 45:3		

	J	E	P	R
	44:1-34; 45:1-2, 4-28			
Yakup Mısır'da	46:5b, 28-34; 47:1-6, 11-27a, 29-31; Δ49:1-27; 50:1-11, 14-23	46:1-5a; 47:7-10 48:1-2, 8-22; 50:23-26	46:6-27; 47:27b, 28; 48:3-6; 49:29-33; 50:12-13	Δ48:7; 49:28

Çıkış Kitabı

	J	E	P	R
Mısır'a Gelenler				1:1-5
Yeni Nesil	1:6		1:7	
Köleleştirme		1:8-12	1:13-14	
Erkek Çocukların Öldürülmesi	1:22	1:15-21		
Musa'nın Doğumu ve Gençliği	2:1-23a			
Tanrı'nın İsrailliler'in feryadını duyması			2:23b-25	
Yahve'nin Musa'yı Çağırması	3:2-4a, 5, 7-8; 19- 22; 4:19-20a, 24, 26	3:1, 4b, 6, 9-18; 4:18, 20b, 21a, 22-23, 27-31	6:2-12, 14-25; 7:1-9	4:21b; 6:13, 26-30
Musa ve Firavun	5:1-2	5:3-6:1; 7:14-18, 20b-21a, 23-29; 8:3b-11a, 16-28; 9:1-7, 13-34; 10:1-19, 21-26, 28-29; 11:1-8	7:10-13, 19, 20a, 21b, 22; 8:1-3a, 12-15; 9:8-12	8:11b; 9:35; 10:20,27; 11:9-10

Mısır'dan Çıkış		12:21-23 Δ12:24-27, 29-36, 37b-39; Δ13:1-16	12:1-20, 28, 40-49	12:37a, 50-51
Kızıldeniz	13:21-22; Δ14:5-7, 9a, 10b, 13-14, 19b, 20b, 21b, 24, 25b, 27b, 30-31; Δ15:1-18	13:17-19; 14:11-12, 19a, 20a, 25a; 15:20-21	14:1-4, 8, 9b, 10a, 10c, 15-18, 21a, 21c, 22-23, 26-27a, 28-29	13:20; 15:19
Çöldeki Su	15:22b–25a			15:22a, 27
Emirler		15:25b-26		
Çölde Yiyecek Arayışı	16:4-5, 35b		16:2-3, 6-35a, 36	16:1
Çölde Su Arayışı		17:2-7		17:1
Amalekliler		17:8-16		
Yitro		18:1-27		
Horev / Sina	19:10-16a, 18, 20-25	19:2b-9, 16b- 17, 19; 20:18-26	19:1	19:2a
On Emir			Δ20:1-17	
Ahit Düsturu		Δ21:1-27; 22:1-30; 23:1-33		
Horev / Sina (Devamı)		24:1-15a; 18b	24:15b-18	
Mişkan'a Dair Talimatlar			25:1-31:11	
Şabat Emri			31:12-17	
Levhalar			31:18	
Altın Buzağı		32:1-33:11		
Yahve'nin Musa'ya Görünmesi	34:1a, 2-13	33:12-23		34:1b
On Emir	34:14-28			

	J	E	P	R
Musa'nın Yüzü			34:29-35	
Talimatların Uygulanması			35-40	

Levililer

	J	E	P	R
Bütün Kitap			1-27	
İstisnai Metin:				
Çardaklar Bayramı				23:39-43
Sürgünden Dönüş				26:39-45

Sayılar Kitabı

	J	E	P	R
Sina Dağı'nda Son Günler			1:1-2:34; 3:2-9:14; 10:1-10	3:1; 9:15-23
Sina Dağı'ndan Ayrılış	10:29-36		10:11-12, 14-27	10:13, 28
Tavera		11:1-3		
Çöldeki Yiyecek Arayışı		11:4-35		
Musa'nın Kûşlu Eşi		12:1-16		
Casuslar	13:17-20, 22-24, 27-31, 33; 14:1b, 4, 11-25, 39-45		13:1-16, 21-22, 25-26, 32; 14:1a, 2-3, 5-10, 26-39	
Ek Kurban Yasaları				15:1-31
Şabat Yasağının İhlali			15:32-36	
Giysideki Püsküller			15:37-41	
Korah, Datan ve Aviram	16:1b-2a, 12-14, 25, 27b-32a, 33-34		16:1a, 2b-11, 15-24, 26, 27a, 32b, 35	(^Δ16:24, 27)

Harun Neslinden Gelenler ve Levililer			17:1-18:32	
Kızıl İnek			19:1-22	
Çöldeki Su			20:1b-13	20:1a
İsrailliler ve Edomlular	20:14-21			Δ21:4a?
Harun'un Ölümü			20:23-29	20:22
İsrail ve Arat	21:1-3			
Tunç Yılan		21:4b-9		
Yolculuklar				21:10-11, (Δ12-20)
Sihon ve Og	21:21-35			
Balam		22:2-24:35		22:1
Peor Sapkınlığı	25:1-5		25:6-19	
Nüfus Sayımı			26:1-8, 12-65	26:9-11
Selofhat'ın Kızları			27:1-11	
Yeşu'nun Atanması			27:12-23	
Ek Kurban Yasaları				28:1-31; 29:1-39
Kadınların Adadığı Adakların Geçersiz Sayılmasına İlişkin Yasalar			30:1-17	
Midyanlıların Yenilgiye Uğraması			31:1-54	
Kabilelerin Arazi Hisseleri			Δ32:1-42; 33:50-56; 34:1-29; 35:1-34; 36:1-13	
Konak Yerlerinin Listesi				Δ33:1-49

TESNİYE	Dtr^1	Dtr^2	DİĞERLERİ	E	P
Musa'nın Girişi	1:1-4:24, 32-49; 5:1-8:18; 9:1-11:32	4:25-31; 8:19-20			
Yasa Düsturu	26:16-19; 27:1-10		12:1-26:15		
Ahit Merasimi	27:11-26				
İnayetler ve Lanetler	28:1-35, 38-62	28:36-37, 63-68			
Musa'nın Değerlendirmeleri	28:69; 29:1-20, 28; 30:11-13; 31:1-8	29:21-27; 30:1-10, 14-20			
Yeşu'nun Atanması				31:14-15, 23	
tora	31:9-12, 24-27				
Musa'nın Ezgisi		31:16-22, 28-30; 32:44	$^{\Delta}$32:1-43		
Musa'nın Son Sözleri	32:45-47				
Musa'nın *Beraha*'sı [Kutsama Dua'sı]			$^{\Delta}$33:2-27	33:1	
Musa'nın Ölümü	34:10-12		$^{\Delta}$32:48-52 (R)	34:1-6	34:7-9

Yazarların Tespitine Dair Notlar

TEKVİN 5:1-28, 30-32; 7:6; 9:28-29; 11:10b-26, 32

Bu bölümler, açıkça, özgün biçimi P'ninkine benzer bir terminolojiye sahip, ancak kökeni itibariyle müstakil bir metin olan *Zürriyetler Kitabı*'ndan alınmıştır. Redaktör bu metni parçalara ayırmış ve daha sonra bu parçaları TEKVİN kitabının içine yerleştirmiştir. Böylece kitaptaki hikâyeler, nesillerin kronolojik akışı içinde sunulmaları suretiyle birbirine bağlanmıştır.

TEKVİN 15:1-21

Metindeki bir dizi karışıklık nedeniyle (örneğin 5. *pasuk*'a göre İbrahim'e yıldızlar gösterilmiştir, ancak 12. *pasuk* güneşin daha yeni batmaya başladığını söyler) bu *perek* pek çok bilim adamı tarafından iki kaynağın birleşmesi sonucu ortaya çıkmış olarak düşünülür. Burada onun J'ye ait olduğu belirtiliyor, ancak yine de bu metin karmaşasına dikkat edilmelidir. Özellikle 13-16. *pasuk*'larda geçen Mısır'da köleliğine ilişkin kehanet çok ilginçtir. Bu bölüm J, E ya da P'ye ait olabilecek terminolojiyi ya da bilgi unsurlarını içermektedir. Değişik kaynaklara ait özellikler tekrar edilen cümlelerde saklanmıştır – güneşin batışı konusunun tekrar edilmesi gibi; bkz. 12. ve 17. *pasuk*'lar. Belki de bu bölümün yazarı redaktördür. Eğer yazar oysa, metin iki amaca hizmet etmiş olacaktı: (1) TEKVİN kitabındaki Patriyarklar'la ilgili hikâyeler ile ÇIKIŞ kitabındaki kölelik-çıkış hikâyesi arasındaki bağı kuvvetlendirmek, (2) TEKVİN kitabındaki kaynakların bütünlüğünü kuvvetlendirmek.

TEKVİN 22:11-16A

İshak'ın kurban edilmek üzere olduğunu anlatan hikâye E'yle ilişkilendirilmektedir. 1, 3, 8 ve 9. *pasuk*'larda Tanrı'dan Eloim şeklinde söz eder. Ancak İbrahim, İshak'ı kurban etmek için elini kaldırdığı sırada, *Yahve*'nin bir meleğinin onu durdurduğunu söyler (11. *pasuk*). İshak'ın canının bağışlandığını anlatan *pasuk*'lar, Tanrı'dan Yahve şeklinde bahsediyor (11-14. *pasuk*'lar). Bu *pasuk*'ları, meleğin ikinci kez konuştuğu ve "... zira oğlunu benden *esirgemedin*. ..." dediğini belirten bir bölüm izler. İshak'ın kurban edilmediğini bildiren bu dört *pasuk*'ta bir çelişki ve Tanrı'nın adında bir değişiklik vardır. Hikâyenin özgün versiyonunda İshak'ın gerçekten kurban edildiği ve bu dört *pasuk*'un, insan kurban etme fikrinin reddedildiği bir zamanda sonradan –belki de J ve E'yi birleştiren kişi tarafından– eklendiği düşünülmektedir. Elbette, "oğlunu benden esirgemedin" ifadesi yalnızca, İbrahim'in oğlunu kurban etmeyi *arzuladığı* anlamına da gelebilir. Ancak yine de metnin "sonra İbrahim uşaklarına [onların yanına] döndü" (19. *pasuk*) şeklinde son bulduğuna dikkat edilmelidir. Burada İshak'tan bahsedilmiyor. Ayrıca E'de, bir daha İshak'ın adı anılmaz. İlginç olan şudur ki, daha sonraki bir Midraş geleneği, İshak'ın gerçekten kurban edildiğine ilişkin bir fikir geliştirmiştir. Bu rivayet, S. Spiegel'in *The Last Trial* (New York: Schocken, 1969; İbranîce Baskı 1950) adlı eserinde tartışılmıştır.

TEKVİN 25:8

Pasuk'un başı ("ve helak oldu") ve ikinci yarısı P'ye aittir. Geri kalanı J metnidir.

TEKVİN 32:4-13

Bu bölümün yazarını tespit etmek zordur. Çevresindeki J ve E

metniyle benzerliği vardır. Tabloda J diye tespit edilmiştir, ancak bu kesin olmayan bir bilgidir.

TEKVİN 33:18

Bu *pasuk*'un başındaki "Yakup Paddan-Aram'dan geldiği zaman" ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Genel bağlam E kaynağına aittir; ancak Paddan-Aram ismi, bu *pasuk*'un dışında yalnızca P'de kullanılmaktadır. Bu ifadenin redaktör tarafından yapılan bir ekleme olduğu anlaşılıyor. Redaktörün bu eklemeyi yapmasının nedeni, belki de kaynaklar bir araya getirildikten sonra yeni metinde, Yakup'un, babası İshak'ın yanına dönmesinin (TEKVİN 35:27) çok gecikmiş olmasıdır.

TEKVİN 36:2-30

Burada verilen Esav'ın ailesinin listesi başka P metinleriyle (TEKVİN 26:34-35; 28:9) çelişkiler içermektedir. Belki de buradaki liste, redaktörün eklediği müstakil bir belgeydi.

TEKVİN 48:7

Bu *pasuk* ne kendisinden önceki (P) ne de kendisinden sonraki metinle (E) kolay kolay ilişkilendirilemiyor ve P'ye (TEKVİN 35:9) ve E'ye (TEKVİN 35:16-20) ait olan daha önceki metinlere birtakım göndermeleri bir araya getiriyor. Dolayısıyla redaktör tarafından eklendiği düşünülmektedir. Buradaki amaç belki de TEKVİN 48'de bir araya getirilmiş olan P ve E metinlerinin ağırlığını dengelemektedir. 5. *pasuk*'ta (P) Yakup, Yusuf'un oğulları olan Efrahim ve Manaşşe'yi, kendi oğullarıyla aynı konuma yükseltmektedir; ancak 48:8'de (E) Yakup, Efrahim ve Manaşşe'ye bakıp "Bunlar da kim?" der.

Tekvin 49:1-27

Yakup'un *Beraha*'sı [Mübarek Kılma Duası] olarak bilinen bu ilahi, büyük bir olasılıkla J'nin yazarı tarafından yazılmamıştır. Bu metin, J'nin yazarının kullandığı ve daha sonra da anlatının içine dokuduğu bir kaynaktır.

Çıkış 14:5-7

5b ve 7. *pasuk*'lar E'ye ait olabilir.

Çıkış 12:24-27; 13:1-16

Bu metinler, Tesniyeci metinlerle bazı benzerliklere sahiptir ve bu nedenle bazı bilim adamları Tesniyeci metnin editörünün, bu cümleleri Çıkış kitabına eklediğini belirtmektedir. Bu mümkündür; ancak (1) Benzerlikler çok güçlü değildir; (2) Böyle bir editörün ekleyebileceği şeyler sayısızken, niçin özellikle bu bilgileri eklemesi gerektiği açık değildir; (3) D ve E pek çok benzerliğe sahiptir ve zaten aynı topluluktan gelmektedir. İşte bu nedenle ben bu bölümlerin, başlangıçtan beri E metninde bulunmasının, en azından mümkün olduğunu düşünüyorum.

Çıkış 15:1-18

Deniz Ezgisi olarak bilinen bu ilahi büyük bir olasılıkla, tıpkı Yakup'un *Beraha*'sı gibi, J'nin yazarı tarafından yazılmamıştır; ancak J yazarının kullandığı ve daha sonra da anlatının içine dokuduğu bir kaynaktır.

Çıkış 20:1-17

On Emir'in buradaki hali ile Tesniye 5'deki hali arasındaki farklılıklar –başlangıçta E'nin bir parçası olarak ortaya çıkan– On Emir'le

ilgili özgün bir kaynağın bulunduğu gösteriyor. Bu özgün On Emir, P'yi yazan kişi tarafından P'ye özgü olan terminoloji, Dtr[1]'i yazan kişi tarafından da D'ye özgü olan terminolojiye uygun olarak geliştirilmiştir. Çıkış 20:11'deki Şabat emri ile Tesniye 5:15'dekini özellikle karşılaştırınız. J'nin On Emir metni ise Çıkış 34:14-28'de yer almaktadır.

Çıkış 21:1-27; 22:1-30; 23:1-33

Ahit Düsturu hukuksal bir metindir ve büyük bir olasılıkla E'nin yazarı tarafından kaleme alınmamıştır; bu daha çok yazar tarafından anlatının içine dokunan ayrı bir kaynak gibi görünmektedir.

Sayılar 16:24, 27

Datan ve Aviram adları buraya uygun düşmemektedir. Bu *pasuk*'larda yalnızca Korah'ın *mişkan*'ından [çadır] söz ediliyor. Datan ve Aviram'dan (ve onların çadırlarından) 27b'de ayrıca bahsedilir. Öyle görünüyor ki redaktör, Datan ve Aviram adlarını, başlangıçta ayrı olan iki hikâyeyi bir araya getirirken eklemiştir.

Sayılar 21:4a

Bu *pasuk*, çöldeki yolculuktaki konak yerleri hakkında redaktörün eklediği notlardan biri olabilir. Bu not sayesinde, çölde geçen yıllarla ilgili değişik metinler arasında editöryal bağ kurmak mümkün olur.

Sayılar 21:12-20

"*Yahve'nin Savaşları Kitabı*" da dahil görece daha eski metinlerden alıntı yapan bu *pasuk*'ların yazarını tespit etmek zordur.

Sayılar 32:1-42

Bu *perek*, J ve P'ye ait unsurları içeriyor gibi görünmektedir. Bu-

radaki *pasuk*'lara bakarak yazarı kesin bir şekilde tespit etmek zordur.

SAYILAR 33:1-49

TEKVİN'deki *Zürriyetler Kitabı*'ndaki gibi, SAYILAR 33'deki konak yerleri listesi de başlangıçta müstakil bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Redaktör, konak yerleri listesini, değişik metinleri kronolojik bir sıraya yerleştirip bir araya getirmek amacıyla kullanmıştır.

TESNİYE 32:1-43

Musa'nın Ezgisi olarak bilinen bu ilahiyi, buradaki metne ekleyen kişi Dtr^2'nin yazarıdır; çünkü bu ilahiden alındığı anlaşılan ("yüzün çevrilmesi" gibi) bazı konu ve kavramların (bkz. 20. *pasuk*) Dtr^2'de geliştirildiği görülür.

TESNİYE 33:2-27

Musa'nın *Beraha*'sı [Mübarek Kılma Duası] olarak bilinen bu ilahi de başlangıçta müstakil bir belgeydi ve metne sonradan eklendi.

TESNİYE 32:48-52

Bu *pasuk*'lar, SAYILAR 27:12-14'deki P metnini tekrar eder. Redaktör, Musa'nın ölümü konusunu özet bir şekilde tekrarlamaktadır. Bu özetin yeri, TESNİYE'nin metne eklenmesi nedeniyle değiştirilmiştir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

ADDIS, W. E, *Documents of the Hexateuch*, Londra, 1982.

AHARONI, YOHANAN, "The Solomic Temple, the Tabernacle, and the Arad Sanctuary," *Orient and Occident*, Cyrus Gordon'a Armağan (ed. H. A. Hoffman, Jr.), Neukirchen Neukirchener, 1973.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York: Harper, 1963.

—*From the Stone Age to Christianity*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1946, 1957.

ALT, ALBRECHT, *Essays on Old Testament History and Religion*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966. Almanca baskı – *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, II, III*, 1953.

ASTRUC, JEAN, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moyse s'est servi, pour composer le livre de la Genèse 1753.*

BACON, BENJAMIN W., *The Genesis of Genesis*, Hartford, 1892.

BALTZER, KLAUS, *The Covenant Formulary,* Philadelphia: Fortress, 1971. Almanca baskı – 1964.

BRIGHT, JOHN, *A History of Israel,* 3. baskı, Philadelphia: Westminster, 1981.

BROWN, RAYMOND E.;, *The Jerome Biblical Commentary* (ed. J. A. Fitzmeyer ve R. E. Murphy), Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.

BUSINK, TH. A., *Der Tempel von Jerusalem,* Leiden: Brill, 1970.

CARPENTER, J. E. ve HARFORD-BATTERSBY, G., *The Hexateuch,* Londra: Longmans, Green, 1902.

CHEYNE, T. K., *Founders of Old Testament Criticism,* Londra: Methuen, 1893.

CLEMENTS, R. E., *Abraham and David,* Londra: SCM, 1967.

CROSS, FRANK MOORE, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* Cambridge: Harvard, 1973.

—"The Priestly Tabernacle," *Biblical Archeologist,* 10 (1947), s. 45-68.

DRIVER, S. R., *Introduction to the Literature of the Old Testament,* Gloucester: Peter Smith, 1972. İlk baskı – 1891.

DUFF, ARCHIBALD, *History of Old Testament Criticism,* Londra: Watts, 1910.

EISSFELDT, OTTO, *The Old Testament: an Introduction*, çev. P. R. Ackroyd,

Oxford: Basil Blackwell, 1965.

EMERTON, J. A., "The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis," *Vetus Testamentum*, 32:14-32.

ENGNELL, IVAN, *A Rigid Scrutiny*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1969.

FOHRER, GEORG, *Introduction to the Old Testament*, Nashville: Abingdon, 1968.

FRANKFORT, HENRI; FRANKFORT, H. A.; WILSON, JONH; JACOBSEN, THORKILD ve IRWIN, W. A., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago: University of Chicago Press, 1946.

FREEDMAN, DAVID NOEL, "Divine Commitment and Human Obligation," *Interpretation*, 18 (1964), s. 419-431.

—"Pentateuch," *Interpreter's Dictionary of the Bible*.

—*Pottery, Poetry, and Prophecy*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980.

FRIEDMAN, RICHARD ELLIOTT, *The Creation of Sacred Literature* (ed.), Berkeley: University of California Press, 1981.

—*The Exile and Biblical Narrative*, Harvard Semitic Monographs, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1981.

—*The Poet and the Historian* (ed.), Harvard Semitic Studies, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1984.

—"The Tabernacle in the Temple," *Biblical Archeologist*, 43 (1980).

— ve WILLIAMSON H. G. M., *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures* (editörler), Semeia Studies: Decatur, Ga.: Scholars Press, 1986.

GRANT, ROBERT M., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, New York: Macmillan, 1948.

GRAY, EDWARD M., *Old Testament Criticism*, New York: Harper, 1923.

HABEL, NORMAN, *Literary Criticism of the Old Testament*, Philadelphia: Fortress, 1971.

HAHN, E., *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia: Fortress, 1966.

HALPERN, BARUCH, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Harvard Semitic Monographs, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1981.

—*The Emergence of Israel in Canaan*, Society of Biblical Literature Monographs, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1983.

—"Sectionalism and the Schism," *Journal of Biblical Literature*, 93 (1974), s. 519-532.

HANSON, PAUL, "Song of Heshbon and David's NÎR," *Harvard Theological Review*, 61 (1968), s. 297-320.

HARAN, MENAHEM, "The Priestly Image of the Tabernacle," *Hebrew Union College Annual*, 36 (1965), s. 191-226.

—"Shiloh and Jerusalem: The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch," *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962), s. 14-24.

—*Temples and Temple Service in Ancient Israel*, New York: Oxford, 1978.

HERRMANN, S., *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia: Fortress, 1975.

HILLERS, DELBERT, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore: John Hopkins, 1969.

HOBBES, THOMAS, *Leviathan*, Bölüm 3, Kısım 33, 1651.

HURVITZ, AVI, "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code," *Revue Biblique*, 81 (1974), s. 24-56.

—*A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Cahiers de la Revue Biblique, Paris: Gabalda, 1982.

HYATT, J. P., "Torah in the Book of Jeremiah," *Journal of Biblical Literature*, 60 (1941), s. 381-396.

ISHIDA, TOMOO, *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed.), Tokyo: Yamakawa-Shuppansha, 1982.

JENKS, ALAN W., *The Elohist and North Israelite Tradition*, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1977.

KAPELRUD, A. S., "The Date of the Priestly Code," *Annual of the Swedish Theological Institute*, III (1964), s. 58-64.

KAUFMANN, YEHEZKEL, *The Religion of Israel*, (çev. ve ed. Moshe Greenberg), Chicago: University of Chicago Press, 1960. İbranîce baskı – 1937.

KENNEDY, A. R. S., "Tabernacle," *Hastings Dictionary of the Bible*, c. IV, s. 653-668.

KNIGHT, DOUGLAS A., *Rediscovering the Traditions of Israel*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1973.

LEVENSON, JON, "Who Inserted the Book of the Torah?" *Harvard Theological Review*, 68 (1975), s. 203-233.

—ve HALPERN, BARUCH, *Traditions in Transformation: Turning-Points in Biblical*

Faith (editörler.), Frank Moore Cross'a Armağan, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981.

LIVER, JACOP, "Korah, Dathan, and Abiram," *Scripta Hierosolymitana* 8, Kudüs: İbrani Üniversitesi, 1961.

LOHFINK, NORBERT, "Auslegung deuteronomischer Texte, IV" *Bibel und Leben*, 5 (1964).

LUNDBOM, JACK R., "The Lawbook of the Josianic Reform," *Catholic Biblical Quarterly*, 38 (1976), s. 293-302.

MALAMAT, ABRAHAM, "The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom," *Vetus Testamentum Supplements*, 28 (1975), s. 123-145.

—"Origins and the Formative Period," H. H. Ben-Sasson'un *A History of the Jewish People* adlı kitabının içinde, s. 3-87, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

MAY, HERBERT, *Oxford Bible Atlas* (ed.), 3. baskı, New York: Oxford, 1981.

McBRIDE, SAMUEL DEAN, "The Deuteronomic Name Theology," *Dissertation*, Harvard University, 1969.

McCARTHY, D. J., *Old Testament Covenant*, Richmond: John Knox, 1972.

—*Treaty and Covenant*, Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963.

McEVENUE, SEAN, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Roma: Pontifical Biblical Institute, 1971.

McKENZIE, STEVEN L., *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, Harvard Semitic Monographs, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1984.

MENDENHALL, G. E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955.

MILGROM, JACOB, *Cult and Conscience*, Leiden: Brill, 1976.

—*Studies in Levitical Terminology*, I, Berkeley: University of California Press, 1970.

MORAN, W. L., "The Literary Connection Between Lev. 11:13–19 and Deuteronomy 14:12–28," *Catholic Biblical Quarterly*, 28 (1966), s. 271-277.

MOWINCKEL, S., *Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage*, Trondheim: Universitetsforlaget, 1964.

MYERS, JACOB M., *Ezra / Nehemiah, The Anchor Bible*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

NELSON, RICHARD, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT Supplement Series, Sheffield, 1981.

NICHOLSON, E. W., *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia: Fortress, 1967.

—*Preaching to the Exiles*, Oxford: Blackwell, 1970.

NOTH, MARTIN, *Exodus*, Philadelphia: Westminster, 1962.

—*A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972; Almanca baskı – 1948.

—*The History of Israel*, New York: Harper and Row, 1960; Almanca baskı – 1958.

—*The Laws in the Pentateuch*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966.

—*Leviticus*, Philadelphia: Westminster, 1965.

—*Numbers*, Philadelphia: Westminster, 1968.

—*The Old Testament World*, Philadelphia: Fortress, 1966; Almanca baskı – 1964.

—*Uberlieferungsgeschichtliche Studien*, Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1957. Özgün Baskı, 1943. s. 1-110 arasındaki, Ingilizceye *The Deuteronomistic History* olarak çevrilen makale, *JSOT* Supplement Series, Sheffield, 1981.

PERDUE, L. G. ve B. W. KOVACS, *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies* (ed.), Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984.

POLZIN, ROBERT, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Decatur, Ga.: Scholars Press, 1976.

PRITCHARD, JAMES B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed.), 3. baskı, Princeton, 1969.

PROPP, WILLIAM H., "The Skin of Moses' Face – Transfigured of Disfigured?" *Catholic Biblical Quarterly*, 1987.

von RAD, GERHARD, *Deuteronomy: A Commentary*, London: SCM, 1966.

—*Genesis*, Philadelphia: Westminster, 1961.

—*Der Priesterschrift im Hexateuch*, Berlin: W. Kohlhammer, 1934.

—*The Problem of the Hexateuch*, New York: McGraw-Hill, 1966.

RENDSBURG, G., "Late Biblical Hebrew and the Date of P," *Journal of the Ancient Near East Society*, 12 (1980), s. 65-80.

RENDTORFF, ROLF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 147, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1977.

ROGERSON, JOHN, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, London: SPCK, 1984.

ROWLEY, H. H., *The Old Testament and Modern Study*, New York: Oxford, 1951.

SARNA, NAHUM, "Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain," *The Sephardic Heritage*, I, Londra: Vallentine, Mitchell, 1971.

van SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press, 1975.

SHILOH, YIGAL, *Excavations at the City of David*, I, Kudüs: Arkeoloji Enstitüsü, İbrani Üniversitesi, 1984.

SPEISER, E. A., *Genesis, The Anchor Bible*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964.

SPINOZA, BENEDICT, *Tractatus theologico-politicus*, 1670.

TADMOR, HAYIM, "The Period of the First Temple, the Babylonian Exile and the Restoration," H. H. Ben-Sasson'un *A History of the Jewish People* adlı eserinin içinde, s. 91-182, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

THOMPSON, R. J., *Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf. Vetus Testamentum Supplements*, 19, Leiden: Brill, 1970.

TSEVAT, MATITIAHU, "Studies in the Book of Samuel, III," *Hebrew Union College Annual*, 34 (1963), s. 71-82.

de VAUX, ROLAND, *Ancient Israel*, New York: McGraw-Hill, 1961.

WEINFELD, MOSHE, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East," *Journal of the American Oriental Society*, 90 (1970), s. 184-203.

—*Deuteronomy and the Deuteronomic School*, New York: Oxford University Press, 1972.

—"Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel on the 100th Anniversary of the *Prolegomena*," Report no: 14/79, Kudüs: Çağdaş Çalışmalar Enstitüsü, İbrani Üniversitesi, 1979.

—"Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 88 (1976), s. 17-56.

de WETTE, W. M. L., *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversam, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, 1805. *Opuscula Theologica* içinde tekrar basılmıştır, Berlin, 1830.

WILLIAMSON, H. G. M., *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge University Press, 1977.

WOLFF, HANS WALTER, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 73 (1961), s. 171-186.

WRIGHT, GEORGE ERNEST, *The Bible and the Ancient Near East* (ed.), Garden City: N.Y.: Doubleday, 1961.

—*Biblical Archeology*, Philadelphia: Westminster Press, 1962.

—"*The Book of Deuteronomy,*" *The Interpreter's Bible*, II, s. 311-537, New York: Abingdon, 1953.

—ve FULLER, R. H., *The Book of the Acts of God*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957.

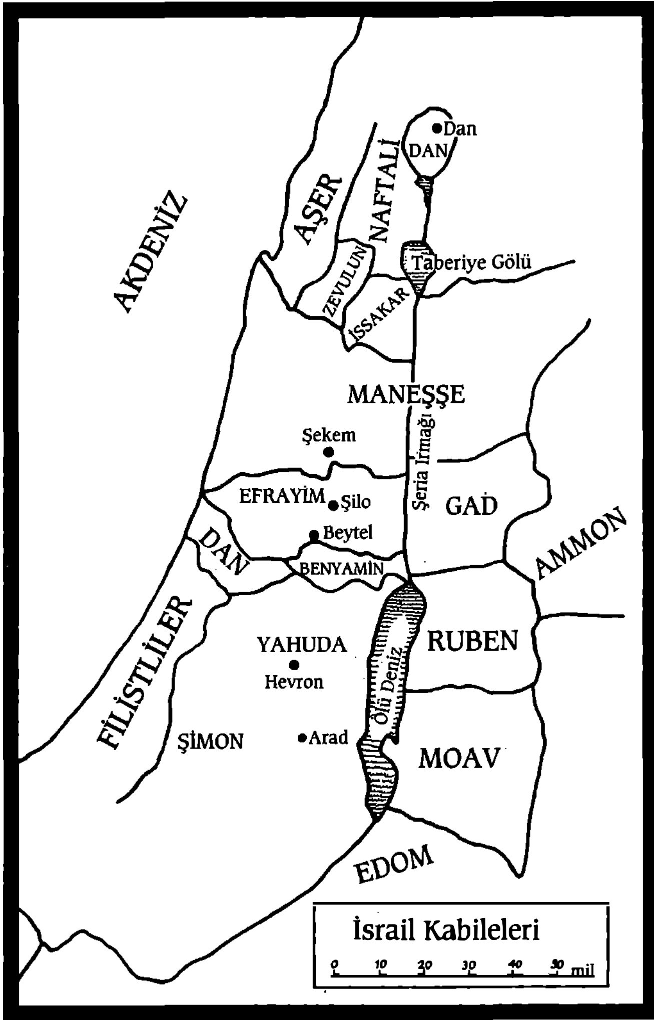
—"The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32," *Israel's Prophetic Heritage* (ed. B. Anderson ve W. Harrelson), New York: Harper, 1962.

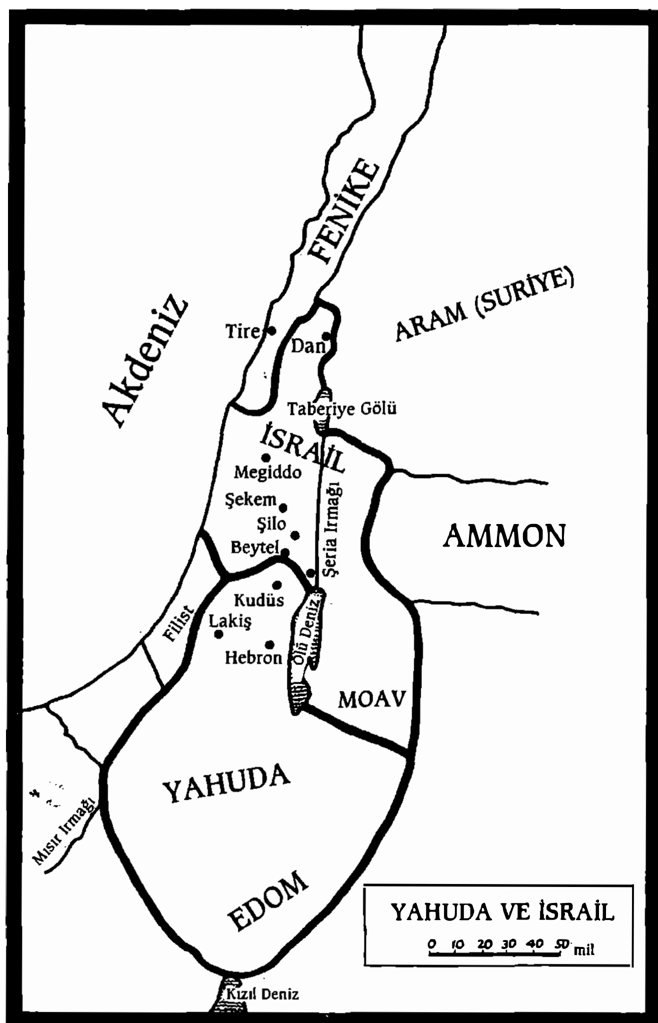
—*The Old Testament Against Its Environment*, Londra: SCM, 1950.

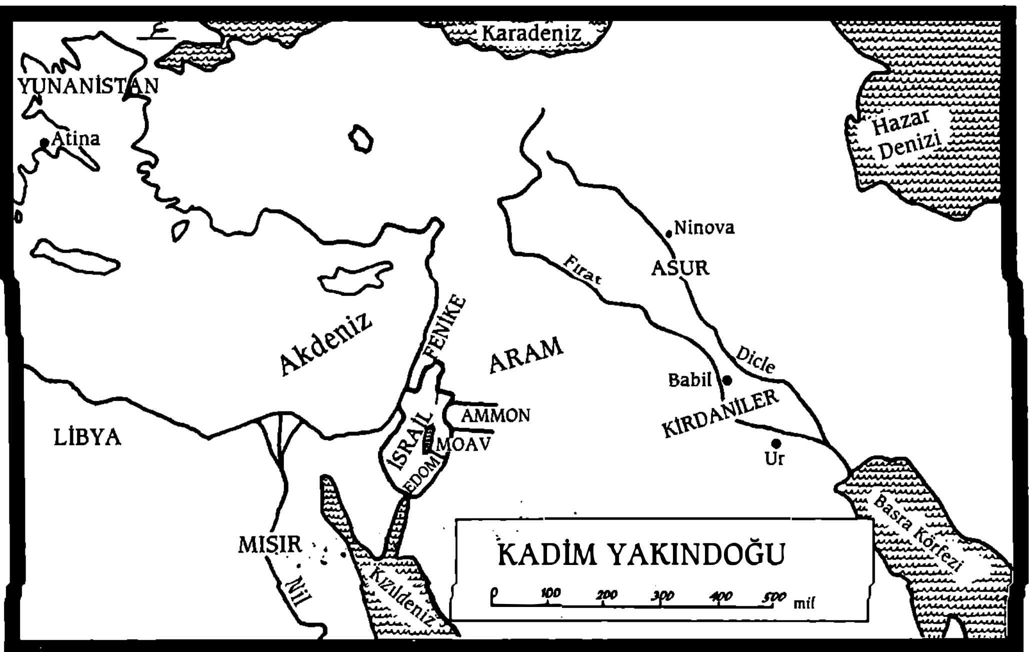
ZEVIT, ZIONY, "Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 94 (1982), s. 502-509.

—"The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus," *Jewish Quarterly Review*, 66 (1976), s. 193-211.

DİZİN


AKDENİZ
AŞER
NAFTALİ
Dan
DAN
ZEVULUN
Taberiye Gölü
İSSAKAR
MANEŞŞE
Şekem
Şeria Irmağı
EFRAYİM
Şilo
GAD
Beytel
DAN
BENYAMİN
AMMON
FİLİSTLİLER
YAHUDA
RUBEN
Hevron
Ölü Deniz
ŞİMON
Arad
MOAV
EDOM
İsrail Kabileleri
0 10 20 30 40 50 mil


FENİKE
Akdeniz
ARAM (SURİYE)
Tire
Dan
Taberiye Gölü
İSRAİL
Megiddo
Şekem
Şilo
Beytel
Şeria Irmağı
AMMON
Kudüs
Lakiş
Filist
Hebron
Ölü Deniz
MOAV
YAHUDA
Mısır Irmağı
EDOM
Kızıl Deniz
YAHUDA VE İSRAİL
0 10 20 30 40 50 mil


KADİM YAKINDOĞU
0 100 200 300 400 500 mil
Karadeniz
Hazar Denizi
YUNANİSTAN
Atina
Ninova
ASUR
Fırat
Akdeniz
FENİKE
ARAM
Dicle
Babil
KİRDANİLER
AMMON
İSRAİL
MOAV
EDOM
Ur
LİBYA
MISIR
Nil
Kızıldeniz
Basra Körfezi